

POLYMNIA  
Studi di archeologia  
10

Polymnia  
Collana di Scienze dell'antichità  
fondata e diretta da Lucio Cristante

---

Studi di archeologia  
a cura di  
Federica Fontana  
- 10 -

#### COMITATO SCIENTIFICO

Elisabetta Borgna (Udine), Irene Bragantini (Napoli), Giuliana Cavalieri Manasse (Verona),  
Fulvia Donati (Pisa), Michel Fuchs (Lausanne), Jana Horvat (Ljubljana), Monica Salvadori  
(Padova), John Scheid (Paris), Christopher Smith (St Andrews at Rome), Dirk Steuernagel  
(Regensburg), Franca Taglietti (Roma), Cinzia Vismara (Cassino)

\*Sacrum facere : atti del 5. Seminario di Archeologia del Sacro. *Sacra peregrina*. La gestione della  
pluralità religiosa nel mondo antico : Trieste, 17-19 novembre 2016 / a cura di Federica Fontana,  
Emanuela Murgia. – Trieste : EUT Edizioni Università di Trieste, 2019. – XII, 338 p. : ill. ; 24 cm. –  
(Polymnia : studi di archeologia ; 10)

Autori: Seminario di archeologia del sacro <5. ; Trieste ; 2016> Fontana, Federica ; Murgia, Emanuela  
Soggetti: Riti – Roma antica – Atti di congressi

WebDewey: 292.380937 RELIGIONE CLASSICA ROMANA. RITI E CERIMONIE.  
PENISOLA ITALIANA E TERRITORI LIMITROFI FINO AL 476

ISBN 978-88-5511-002-0 (print)  
ISBN 978-88-5511-003-7 (online)

I testi pubblicati sono liberamente disponibili su:  
<https://www.openstarts.units.it/handle/10077/3933>

© Copyright 2019 – EUT  
EDIZIONI UNIVERSITÀ DI TRIESTE  
Proprietà letteraria riservata

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione  
e di adattamento totale o parziale di questa pubblicazione, con qualsiasi mezzo  
(compresi i microfilm, le fotocopie o altro), sono riservati per tutti i Paesi



I contributi sono sottoposti, nella forma del doppio anonimato, a peer  
review di due esperti, esterni al Comitato Scientifico o alla Direzione.

# *Sacrum facere*

Atti del V Seminario  
di Archeologia del Sacro

Sacra peregrina.  
*La gestione della pluralità religiosa  
nel mondo antico*

Trieste, 17-19 novembre 2016

a cura di  
Federica Fontana  
Emanuela Murgia

Edizioni Università di Trieste  
2019

*Con il contributo di*



## INDICE

Premessa	
<i>Forme di integrazione dei sacra peregrina nell'antichità: una premessa</i>	VII
John SCHEID	
<i>La gestion de la pluralité religieuse dans le monde romain</i>	1
Sabina CRIPPA	
<i>Modalità plurale del sacro tra uno e multiplo nel Mediterraneo antico: i sacra peregrina</i>	7
Marco FERNANDELLI	
<i>Puluinar diuae geniale. Sintesi culturali e ampliamento spirituale nel carme 64 di Catullo</i>	23
Françoise VAN HAEPEREN	
<i>Au-delà du 'modèle missionnaire': la topographie mithriaque d'Ostie</i>	81
Filippo COARELLI	
<i>L'introduzione del culto di Iside a Roma</i>	105
Lara DUBOSSON-SBRIGLIONE	
<i>L'organisation du culte de la Mère des dieux à Rome</i>	129
Maria Grazia GRANINO CECERE	
<i>Quindecemviri e sacra peregrina</i>	147
Marie-Thérèse RAEPSAET-CHARLIER	
<i>Les Matrones ubiennes et la colonie agrippinienne</i>	167

Cinzia VISMARA <i>Ebrei a Roma</i>	193
Francesco BELFIORI <i>Sacra peregrina a Roma in età medio-repubblicana: il caso di Iuno Regina, dall'evocatio del culto alla diffusione in area medio-adriatica (IV-II secolo a.C.)</i>	211
Marta BOTTOS <i>Giove Dolicheno a Iulia Concordia. Tracce di un 'culto orientale' dal territorio della colonia</i>	229
Palma KARKOVIĆ TAKALIĆ <i>A contribution to the topography (and the interpretation) of the so-called oriental cults from the territory of Salona</i>	257
Tobia LENZI <i>Monoteismo e pluralità: alcune pratiche rituali del mondo antico e il ruolo del monoteismo cristiano</i>	291
Emanuela MURGIA <i>Sacra peregrina ad Emona</i>	305
Elvira MIGLIARIO <i>Sacra peregrina: una sintesi</i>	329

## Premessa

### *Forme di integrazione dei sacra peregrina nell'antichità: una premessa*

*Nel 2014 è stato possibile avviare un progetto di ricerca sul Mitreo del Circo Massimo, finanziato dall'Università degli Studi di Trieste (FRA – Fondi per la Ricerca di Ateneo), in convenzione con la Sovrintendenza Capitolina ai Beni Culturali e in collaborazione con il Politecnico di Milano e l'Università Ca' Foscari - Venezia. Lo studio di questo luogo di culto, senza dubbio uno dei più importanti monumenti mitraici di Roma antica, ancora sostanzialmente inedito<sup>1</sup>, ha suggerito l'idea di creare un contesto più ampio in cui inserire la ricerca e ha portato, quindi, all'organizzazione di un incontro scientifico, il V Seminario di Archeologia del Sacro, sul tema "Sacra peregrina. La gestione della pluralità religiosa nel mondo antico". Tale scelta non è stata, in ogni caso, priva di riferimenti al mondo attuale e, in particolare, al ruolo assunto dal medium religioso nell'amplificare la conflittualità con il 'diverso'.*

*In questa prospettiva le società del Mediterraneo antico, caratterizzate da un politeismo fortemente inclusivo, si presentano permeate da un pragmatismo duttile determinato da contatti quotidiani con popoli, culture e pratiche religiose differenti. Una vita religiosa 'plurale' era alla base della civile convivenza, così come un rigoroso rispetto dei rituali era alla base dell'ordine pubblico. Ogni nuovo elemento era accolto e inserito in un sistema di norme che ne declinavano le specificità e ne smussavano gli aspetti più estranei<sup>2</sup>. In virtù di questo principio, quando condizioni politiche e sociali rendevano in qualche modo utile o necessario includere culti stranieri nell'ambito del sistema religioso, questi erano, in qualche modo, inseriti nel quadro complessivo con una loro precisa collocazione topografica, amministrativa*

---

<sup>1</sup> F. FONTANA, E. CARNABUCI (a cura di), *Il Mitreo del Circo Massimo: studio preliminare di un monumento inedito tra archeologia, conservazione e fruizione*, c.s.

<sup>2</sup> *Tipico in tal senso il caso dei riti alla Mater Magna, cfr. F. VAN HAEPEREN, Les prêtresses de Mater Magna dans le monde romain occidental, in G. URSO (a cura di), Sacerdos. Figure del sacro nella società romana, Atti del convegno internazionale, Cividale del Friuli, 26-28 settembre 2012, Milano 2014, 301-302.*

e rituale, come un qualsivoglia altro componente della civitas di cui venivano a far parte integrante<sup>3</sup>.

La definizione di sacra peregrina adottata per il Seminario, ripresa da Festo (FEST. 14 p. 268 Lindsay), include tutti i sacra 'non romani' accolti dall'età repubblicana e venerati secondo gli usi dei luoghi di origine: Peregrina sacra appellantur quae aut evocatis dis in oppugnandis urbibus Romam sunt conlata, aut quae ob quasdam religiones per pacem sunt petita, ut ex Phrygia Matris Magnae, ex Graecia Cereris, Epidauro Aesculapi: quae coluntur eorum more, a quibus sunt accepta. Questa prassi è testimoniata, in modo esemplare, dal culto di Cerere, praticato da una sacerdotessa di origine greca (o magnogreca) che potesse eseguire il rito secondo scientia peregrina, ma pro civibus e con mente domestica: Sed cum illam (scil. sacerdotem Cereris) quae Graecum illud sacrum monstraret et faceret, ex Graecia deligerent, tamen sacra pro civibus civem facere voluerunt, ut deos immortales scientia peregrina et externa, mente domestica et civili precaretur (CIC. Balb. 55). Unica eccezione, secondo Dionigi d'Alicarnasso (2.19), i culti introdotti su consultazione oracolare, che seguivano il rito romano. In genere, però, nella letteratura di settore l'espressione sacra peregrina è utilizzata per indicare una categoria moderna ovvero quella dei cosiddetti culti orientali con la quale, a volte, viene a coincidere.

Quest'ultima definizione si deve, come è noto, allo studioso belga Franz Cumont che nel 1906 pubblicò un volume intitolato *Les religions orientales dans le paganisme romain*<sup>4</sup>. L'assunto di Cumont era che le cosiddette religioni orientali avrebbero risposto, soprattutto tra II e IV secolo d.C., ai bisogni spirituali e, soprattutto, a istanze di carattere individuale dei devoti consentendo quella evoluzione religiosa che sarebbe poi culminata nella religione cristiana<sup>5</sup>. In secondo luogo, tali bisogni spirituali sarebbero stati motivati dall'idea, molto cara al modello storiografico del primo novecento, che tra III e IV secolo d.C. l'impero romano si sarebbe trovato ad affrontare una crisi senza precedenti sul piano politico, economico e culturale, crisi che lo avrebbe portato col tempo alla dissoluzione<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> M. BETTINI, *Elogio del politeismo. Quello che possiamo imparare dalle religioni antiche*, Bologna 2014, 93-101.

<sup>4</sup> C. BONNET, F. VAN HAEPEREN, *Franz Cumont. Les religions orientales dans le paganisme romain (réédition)*, Torino 2006.

<sup>5</sup> BONNET, VAN HAEPEREN 2006, cit. in nt. 4, XVI-XVII; F. VAN HAEPEREN, *La réception des Religions orientales de F. Cumont: l'apport des comptes rendus*, «Anabases» 6, 2007, 159; L. BRICAULT, F. PRESCENDI, *Une "théologie en images"*, in C. BONNET, V. PIRENNE-DELFORGE, D. PRAET (a cura di), *Les religions orientales dans le monde grec et romain: cent ans après Cumont (1906-2006)*, Bilan historique et historiographique, Actes de Colloque, Rome, 16-18 novembre 2006, Bruxelles 2009, 63.

<sup>6</sup> CUMONT 1929<sup>2</sup>, cit., 14-15. Sull'accoglienza dell'opera in ambiente anglosassone, cfr. VAN HAEPEREN 2007, cit. in nt. 5, 164-168.



*Sul piano storico-religioso, inoltre, per Cumont questi culti, arrivati dall'Oriente ellenistico, avrebbero mantenuto una sorta di 'purezza' originaria ponendo al loro centro il tema della salvezza individuale attraverso connotazioni misteriche anticipatrici del mistero cristiano; questo aspetto avrebbe contribuito alla progressiva cancellazione del paganesimo greco-latino<sup>7</sup>.*

*Nonostante le molte critiche sollevate da questo approccio, tra cui la principale quella di Jules Toutain che nel 1911 diede alle stampe *Les cultes païens dans l'Empire romain*<sup>8</sup>, l'opera di Cumont ha costituito per quasi un secolo un riferimento pressoché incontestato<sup>9</sup>.*

*Un contributo essenziale al superamento dei presupposti del lavoro cumontiano furono le ricerche della scuola storico-comparativa di Raffaele Pettazzoni e Angelo Brelich, che ebbero come esito la collana EPRO, *Etudes Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain* coordinata da Maarten J. Vermaseren e impostata sullo studio interdisciplinare di fonti letterarie, epigrafiche ed archeologiche su base regionale<sup>10</sup>.*

*Si deve, tuttavia, attendere il lavoro del 1987 di Walter Burkert, *Ancient Mystery Cults*, per vedere finalmente sgretolata la sovrapposizione cumontiana tra il concetto di religioni orientali e quello di religioni di mistero<sup>11</sup>. L'iniziazione, infatti, nel sistema politeistico greco-romano, non comportava una dimensione mistica ed esclusiva e i culti misterici erano soggetti a norme rituali esattamente come gli altri culti civici<sup>12</sup>.*

<sup>7</sup> CUMONT 1906, cit., 305. Vedi, inoltre, C. BONNET, *Repenser les religions orientales: un chantier interdisciplinaire et international*, in C. BONNET, J. RÜPKE, P. SCARPI (a cura di), *Religions orientales, culti misterici, Mysterien. Nouvelles perspectives-nuove prospettive-neue Perspektiven*, Stuttgart 2006, 8-9; BONNET, VAN HAEPEREN 2006, cit. in nt. 4, XI-XII; VAN HAEPEREN 2007, cit. in nt. 5, 166.

<sup>8</sup> *Sul confronto scientifico tra Toutain e Cumont, cfr. R. MACMULLEN, *Paganism in the Roman Empire*, New Haven 1981; J. M. PAILLER, *Les religions orientales, troisième époque*, «Pallas» 35, 1989, 95-112; C. BONNET, *Franz Cumont recenseur*, in Kepoi. *De la religion à la philosophie. Mélanges offerts à André Motte*, Liège 2001, 330-331; VAN HAEPEREN 2007, cit. in nt. 5, 165.*

<sup>9</sup> *Sulla fortuna dell'opera, cfr. C. BONNET, *La correspondance scientifique de Franz Cumont conservée à l'Academia Belgica de Rome. Editée et commentée*, Turnhout 1997, 1-67; J. M. PAILLER, *Les religions orientales selon Franz Cumont. Une création continue*, «MEFRA» 111, 1999, 635-646; VAN HAEPEREN 2007, cit. in nt. 5, 159.*

<sup>10</sup> PAILLER 1989, cit. in nt. 8, 100-103.

<sup>11</sup> BONNET 2006, cit. in nt. 7, 8-9; C. BONNET, V. PIRENNE-DELFORGE, D. PRAET, *Introduction*, in C. BONNET, V. PIRENNE-DELFORGE, D. PRAET (a cura di), *Les religions orientales dans le monde grec et romain: cent ans après Cumont (1906-2006), Bilan historique et historiographique, Actes de Colloque*, Rome, 16-18 novembre 2006, Bruxelles 2009, 7; N. BELAYCHE, *Der "Orient" in römischer Sicht. Zwischen Geographie und kultureller Alterität*, in *Imperium der Götter. Isis, Mithras, Christus. Kulte und Religionen im Römischen Reich*, Karlsruhe 2013, 74-75.

<sup>12</sup> W. BURKERT, *Le secret public et les mystères dits privés*, «Ktema. Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques» 23, 1998, 375-381; V. PIRENNE-DELFORGE, P. SCARPI, *Les cultes à mystères. Introduzione*, in C. BONNET, J. RÜPKE, P. SCARPI (a cura di), *Religions orientales, culti misterici, Mysterien. Nouvelles perspectives-nuove prospettive-neue Perspektiven*, Stuttgart 2006, 159-160; R. MARCHESINI, *Sacra peregrina ad Ostia e Porto: Mithra, Iuppiter Sabazius, Iuppiter Dolichenus, Iuppiter Heliopolitanus*,

*Il problema generato dalla definizione di Cumont è molteplice. Da un lato, per i romani 'oriente' costituiva un concetto geopolitico e astronomico, non applicabile alla sfera culturale<sup>13</sup>; ciò che distingueva un culto da un altro era lo statuto pubblico o privato più che una eventuale origine straniera<sup>14</sup>. Dall'altro, la classificazione aggregerebbe culti che per cronologia di introduzione nel pantheon ufficiale romano, per pratiche rituali, classe sacerdotale e competenze religiose non hanno molto in comune, a prescindere dalla loro eventuale connessione con una dimensione misterica<sup>15</sup>.*

*A partire da queste considerazioni si sono delineate nuove prospettive di ricerca, soprattutto in virtù del fatto che la religione romana è una religione 'sociale' legata alle comunità e non all'individuo. I cosiddetti 'culti orientali' sono, quindi, da analizzare all'interno del sistema religioso, civico e comunitario, nel quale erano praticati. Se si vuole operare una distinzione fra tipi di culto all'interno della società romana devono essere utilizzate categorie proprie del pensiero romano come sacra peregrina, culti stranieri, e sacra patria, culti ancestrali<sup>16</sup>; anche i sacra peregrina, nella categoria dei quali si collocano i cosiddetti 'culti orientali', devono però essere studiati in base al loro statuto, ovvero nella loro dimensione di sacra pubblica o sacra privata<sup>17</sup>. Né si possono considerare questi culti nel loro complesso come una realtà immutabile e, per così dire, codificata, immuni dalle trasformazioni della società che li mette in pratica, così come emerge, invece, dall'evoluzione delle pratiche rituali. Per questo motivo gli studi recenti si sono orientati su quattro paradigmi di indagine, delineati con precisione da William Van Andringa e Françoise Van Haeperen: «(1) La place physique*

---

*Dottorato di Ricerca in Filologia e Storia del Mondo Antico, XXV Ciclo, Sapienza-Università di Roma, 2012-2013, tutori M. L. CALDELLI, F. ZEVI, F. VAN HAEPEREN, 10; F. VAN HAEPEREN, *Prêtre(sse)s, tauroboles et mystères phrygiens*, in S. ESTIENNE, V. HUET, F. LISSARAGUE, F. PROST (a cura di), *Figures de dieux. Construire le divin en images*, Rennes 2014, 111.*

<sup>13</sup> N. BELAYCHE, "Deae Suriae Sacrum". La romanité des cultes "orientaux", «Revue historique» 302, 3, 2000, 567-569; BELAYCHE 2013, cit. in nt. 11, 74.

<sup>14</sup> A. DUBOURDIEU, J. SCHEID, *Lieux de culte, lieux sacrés. Les usages de la langue. L'Italie romaine*, in A. VAUCHEZ (a cura di), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Rome 2002, 60-61; J. SCHEID, *Rito e religione dei Romani*, Bergamo 2009, 11-39; F. VAN HAEPEREN, *Cohabitations religieuses à Ostie, port de Rome*, in N. BELAYCHE, J.-D. DUBOIS (a cura di), *L'Oiseau et le poisson. Cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain*, Paris 2011, 107-109.

<sup>15</sup> Sulla ricaduta di questi aspetti sul piano topografico a Roma, cfr. M. P. MUZZIOLI, *I luoghi dei culti orientali a Roma. Problemi topografici generali e particolari*, in B. PALMA VENETUCCI (a cura di), *Culti orientali. Tra scavo e collezionismo*, Atti del Convegno, Roma 2008, 49-56.

<sup>16</sup> W. VAN ANDRINGA, F. VAN HAEPEREN, *Le romain et l'étranger. Formes d'intégration des cultes étrangers dans les cités de l'empire romain*, in C. BONNET, V. PIRENNE-DELFORGE, D. PRAET (a cura di), *Les religions orientales dans le monde grec et romain: cent ans après Cumont (1906-2006), Bilan historique et historiographique*, Actes de Colloque, Rome, 16-18 novembre 2006, Bruxelles 2009, 23; VAN HAEPEREN 2014, cit. in nt. 2, 302.

<sup>17</sup> Cfr. BONNET 2006, cit. in nt. 7, 8.

*des sacra peregrina dans la cité, leur «visibilité» en quelque sorte, susceptible de nous renseigner sur leur degré de marginalité dans les espaces urbains et sur la fréquentation réelle de ces cultes. (2) Le contenu des rituels. Est en jeu ici la capacité des populations des cités du monde méditerranéen à étendre leur culture religieuse en fonction de l'arrivée de cultes nouveaux véhiculant des cosmologies nouvelles et des façons de faire inédites. On pouvait célébrer dans les sanctuaires d'Isis ou de Mithra «d'autres sacrifices» dont l'originalité est confirmée par les équipements retrouvés dans les fouilles et par les vestiges rituels. On remarque également que ces rites particuliers pouvaient adopter des formes analogues d'un sanctuaire à un autre, ce qui permet de réfléchir à l'homogénéité relative de ces cultes, d'un lieu à un autre. (3) Les dossiers archéologiques donnent également quelques indices sur le passage de ces cultes d'un statut marginal à un statut officiel qui s'est effectué progressivement. Il va de soi que le culte d'Isis à Pompéi n'a pas le même sens lors de son installation au II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. et au I<sup>er</sup> siècle de notre ère: à cette époque, malgré le maintien de cérémonies exotiques, le culte est public et est considéré par les Pompéiens comme faisant partie de leur héritage religieux: en 79 ap. J.-C., Isis est bien chez elle et on peut acheter des sistres dans toutes les bonnes boutiques de la ville. (4) Concernant les acteurs de ces cultes, les inscriptions permettent d'identifier les dévots ou la présence de clergés spécifiques, alors que l'archéologie apporte parfois dans ce domaine des précisions inattendues: à Tirlémont, la fouille d'un mithraeum a montré les vestiges d'un grand banquet ayant réuni plusieurs centaines de personnes. L'audience dépasse ici le seul groupe des initiés qui prenaient place dans la chapelle pour intéresser un cercle plus large, vraisemblablement la communauté des vicani dans laquelle le culte a pris place. Ce qui renouvelle notre perception de cultes considérés comme élitifs et réservés à des groupes restreints»<sup>18</sup>.*

*I contributi presentati durante il V Seminario di Archeologia del Sacro rispecchiano questa impostazione e affrontano tematiche ricche di sfumature e potenziali sviluppi. Si passa attraverso una riflessione generale di carattere culturale proposta da John Scheid sul valore della 'tolleranza' religiosa nel mondo romano, per arrivare ad una dimensione più strettamente storico-religiosa, quella di Sabina Crippa, che si interroga sull'uso di termini spesso connessi con i sacra peregrina, quali sincretismo, interpretatio, assimilazione, e di Tobia Lenzi, impostata sul rapporto tra pluralità religiosa e monoteismo. Francesco Belfiori propone una nuova lettura del rapporto tra realtà indigena e romanizzazione in area medio adriatica attraverso il contesto del lucus Pisaurensis, mentre uno sguardo caratterizzato da una prospettiva indigena dei sacra peregrina è restituito dall'analisi di Marie-Thérèse Raepsaet-Charlier sul culto alle Matrones.*

*Molto spazio, come ovvio, ha preso la Mater Magna di cui sono trattati sul piano archeologico ed epigrafico gli aspetti organizzativi del culto, gli attori e i sacerdoti: Lara Dubosson-Sbrigliano, Maria Grazia Granino Cecere e Palma Karković Takalić ne declinano i vari*

<sup>18</sup> Cfr. VAN ANDRINGA, VAN HAEPEREN 2009, cit. in nt. 16, 26.

*aspetti in contributi densi di dati nuovi arricchiti da importanti riletture di documenti noti. Il carme 64 di Catullo, commentato da Marco Fernandelli, contribuisce a fornire uno sguardo letterario sul tema.*

*Proposte di rialzamento della cronologia per l'introduzione a Roma dei culti isiaci da parte di Filippo Coarelli e una reinterpretazione del ruolo e delle funzioni dei mithraea di Ostia, avanzata da Françoise Van Haeperen, allargano la prospettiva su altri sacra peregrina il cui profilo rimane per molti aspetti sfuggente. Approfondimenti su singoli contesti sono proposti per Emona da Emanuela Murgia e per il territorio concordiese da Marta Bottos.*

*Ben lungi dal voler essere esaustivo, l'insieme del volume ha lo scopo di contribuire al dibattito con un approccio multidisciplinare, con la speranza che il dialogo fra competenze differenti porti a nuovi risultati.*

*Ringrazio la Biblioteca Statale di Trieste, nella persona della sua direttrice Francesca Richetti, per la splendida ospitalità che offre ai nostri Seminari ormai da cinque anni, e coloro che hanno contribuito, con il loro sostegno finanziario, alla realizzazione di questo incontro, il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Trieste, la Banca di Credito Cooperativo di Staranzano e Villesse, Tecnocasa Group.*

*Da ultimo ringrazio il mio piccolo ma efficientissimo staff di collaboratori senza i quali il Seminario non avrebbe avuto successo.*

Federica Fontana

John SCHEID

La gestion de la pluralité religieuse dans le monde romain

ABSTRACT

Religious plurality was a feature of the Roman Empire, and as a rule, the Roman authorities did not repress religious difference, but threats to public order, as it might be caused by pogroms. It was only in the middle of the 2<sup>nd</sup> century. that there were general persecutions of Christians as a possible consequence of the Antonine Constitution.

KEYWORDS

Religious plurality, intolerance, persecution, Christians, Antonine Constitution

Il n'est pas absurde de se demander quelle fut la manière dont les Romains ont géré la pluralité religieuse croissante du monde romain. En effet, la soumission progressive des cités ou peuples voisins, puis plus lointains, jusqu'à la conquête de la majeure partie des cités et royaumes du monde méditerranéen, a placé sous l'autorité romaine un nombre sans cesse croissant de religions différentes. Il faut toutefois éviter de se représenter ce problème en termes chrétiens, et de tenir compte d'un certain nombre de facteurs qui expliquent pourquoi pendant environ huit cents ans il n'y a jamais eu de doctrine d'intolérance religieuse ni de persécution religieuse systématique. Il faudra attendre le III<sup>e</sup> siècle d.C. pour qu'apparaissent des conflits religieux durables.

Ceci n'est pas surprenant, car l'État romain, comme les autres cités du monde méditerranéen, était confronté quotidiennement à la gestion des relations avec des communautés religieuses diverses. La société romaine et celle des cités d'Italie ou du monde romain étaient depuis toujours caractérisées par une vie religieuse plurielle. L'ensemble de religions qui composait la vie religieuse du peuple romain avait ses traditions, ses obligations et ses autorités propres. Le groupe le plus important était celui des religions domestiques, qui n'étaient pas soumises à l'autorité publique, ni à des prêtres d'État, mais au pouvoir exclusif des pères de famille. Les collèges et associations de toute nature, même à partir de César, quand elles commençaient à être strictement contrôlées, n'étaient pas surveillées en raison de leurs cultes, mais à cause de leurs possibles activités politiques. En d'autres termes, l'État ne se préoccupait pas de la vie religieuse en tant que telle des citoyens ou des étrangers qui peuplaient Rome et les cités du monde romain. Tout ce qui importait c'était de maintenir l'ordre public. Et dans les cités de l'empire il en allait de même pour les magistrats locaux. Le préfet de Judée, Ponce Pilate, n'agit pas différemment de Pline quand il constatait qu'il ne voyait rien de criminel dans la conduite de Jésus. Toutefois, pour éviter de se fâcher avec les autorités religieuses de Jérusalem et de risquer des troubles, il céda à leur pression et fit exécuter Jésus. C'est aussi la conduite des préfets *Antonius Felix* et *Porcius Festus* devant l'accusation de Paul de Tarse par le Grand-prêtre de Jérusalem. Le premier se contenta de le retenir captif à Césarée, et le second, qui l'auditionna avec Agrippa II, reconnut qu'il n'y avait pas de quoi le condamner, mais fut obligé de l'envoyer à Rome puisque Paul, en tant que citoyen romain, avait appelé à l'empereur.

De temps en temps, certains groupes religieux ou philosophiques paraissaient menacer l'ordre public et étaient expulsés de Rome. L'affaire des Bacchanales est célèbre, celle du clergé d'Isis sous Tibère l'est moins, malgré son caractère pittoresque ; depuis l'ambassade des trois philosophes en 155 a.C., divers mouvements philosophiques furent expulsés parce qu'ils étaient considérés comme subversifs. Le jeune Sénèque, par exemple, qui suivait une secte épicurienne, avec sa diète et son habillement particulier, fut averti par son père de la possibilité de poursuites. On connaît par ailleurs les

expulsions de mages ou de chaldéens, qui n'étaient pas dues à des raisons proprement religieuses, mais au trouble de l'ordre public qu'elles pouvaient susciter en portant atteinte aux personnes.

Les persécutions chrétiennes sont devenues l'un des grands mythes de l'histoire de l'Église, mais il est vrai que jusqu'au III<sup>e</sup> siècle, elles n'étaient jamais générales ni de longue durée. Celle de Néron est surtout utilisée dans l'historiographie romaine pour caractériser le caractère monstrueux de Néron, et jusqu'à ce jour on n'a pas encore réussi à en embrasser l'ampleur, ni même la nature proprement 'chrétienne' plutôt que 'juive'. Plus importante que les scènes hautes en couleur décrites par Tacite est la fameuse lettre 96 du X<sup>e</sup> livre des *Lettres* de Pline le Jeune. Elle permet de comprendre l'origine de la persécution qui eut lieu à Nicomédie dans la province de Bithynie-Pont au début du II<sup>e</sup> siècle, de mesurer son ampleur et sa durée, ainsi que la gestion de cette crise locale par le gouverneur Pline. L'affaire est de toute évidence née de querelles de quartier qui évoluèrent en pogrom. C'est à ce moment que le gouverneur intervint pour rétablir l'ordre. Il organisa une *cognitio*, une instruction en règle. Et dans les questions qu'il pose à Trajan, qui possédait l'autorité effective dans cette province 'impériale', le légat trahit ses hésitations et livre en même temps des données importantes sur la conduite des autorités romaines au début du II<sup>e</sup> siècle face aux chrétiens. Pline interrogeait des personnes qui avaient été dénoncées comme chrétiens par des particuliers. On peut longuement discuter de la disposition qui permettait de poursuivre quelqu'un parce qu'il était chrétien. Mais il est possible que l'interdit qui est à l'origine des dénonciations et de la *cognitio* de Pline ait visé plus généralement l'appartenance à un groupe qui vénérât une divinité étrangère ou un culte étranger (Bacchus, Isis, les mages, les Chaldéens ou les druides, qui firent en leur temps l'objet de poursuites). En tout cas, ce sont des procès suscités par des dénonciations individuelles. Nous n'allons pas commenter une fois de plus la lettre de Pline, qu'il faut considérer comme authentique. Contentons-nous de noter qu'il ne s'agit pas d'une persécution très dure. D'une part, Pline n'accepte pas de dénonciation anonyme, et ceux des accusés qui, sous la menace de la peine capitale, persévéraient par trois fois à se reconnaître chrétiens en réponse à l'interrogation du gouverneur, étaient exécutés «au moins», écrit Pline, pour leurs entêtement et obstination inflexibles; ceux qui étaient citoyens romains étaient envoyés à Rome. Ceux qui niaient d'être chrétiens, sacrifiaient par l'encens et le vin aux dieux, et blasphémaient le Christ, le gouverneur les a libérés. Car, après interrogatoire il conclut qu'ils n'avaient pas commis des actes criminels pendant le culte, et qu'il n'y avait rien d'autre à constater «qu'une superstition absurde, démesurée». Trajan approuva cette conduite, qui marqua la politique romaine à l'égard des Chrétiens jusqu'au III<sup>e</sup> siècle. Rappelons que les Juifs n'ont connu des problèmes que pendant les soulèvements de 65-70 et de 135. Normalement, en raison d'un privilège accordé par César, les pratiques religieuses ancestrales des Juifs n'étaient pas inquiétées.

On peut certes s'interroger sur la superstition absurde et démesurée que Pline reproche aux Chrétiens, et avoir la tentation d'y déceler une religiosité d'un autre type, individuelle et intériorisée, qui aurait été persécutée. Ce reproche s'adressait toutefois à tout comportement religieux excessif, qui donnait des dieux l'image de tyrans qui imposaient des conduites déshonorantes aux humains. Ces conduites étaient critiquées dans les cultes publics comme dans les cultes privés, dans les cultes ancestraux comme dans les cultes nouveaux. C'était l'excès, la crédulité ou la naïveté qui étaient mis en cause, non pas une religion 'fausse'. Pour que le terme prenne ce sens, il faut attendre Tertullien et l'époque chrétienne.

Entretiens plusieurs événements importants se produisirent. D'abord, en 212, la Constitution Antonine donna la citoyenneté romaine à tous les hommes libres de l'empire. Nous n'allons pas entrer dans le débat de la portée de cette mesure<sup>1</sup>, mais simplement tirer quelques conclusions d'une phrase du papyrus de Gießen, qui passe pour contenir le texte de cette constitution. Caracalla dit que cette décision est prise pour rendre grâces aux dieux pour une victoire et pour l'avoir sauvé. Mais la phrase qui nous intéresse le plus est celle des lignes 4-7<sup>2</sup>: τοιγ[α]ροῦν γομίζω [ο]ὔτω με | 5[ -ca.?- ]ως δὲ[ν]ασθαι τῇ μεγαλειότητι αὐτῶν τὸ ἱκανὸν ποι[εῖν -ca.?- ὅς]᾽ ἄκεις ἐὰν ὑ[π]εῖσελθ[ωσ]ιν εἰς τοὺς ἐμοὺς ἀν[θρ]ώπους | [ -ca.?- ] γ θεῶν συνει[σ]ενέγ[κοι]μι, que Riccobono traduit *Itaque existimo sic magnifice et religiose maiestati eorum satisfacere me posse, si peregrinos, quotiens cumque in meorum hominum numerum ingressi sint, in religiones (?) deorum inducam*. C'est cette formule – si l'interprétation de la lacune est exacte – selon laquelle l'empereur pense qu'il honorerait de cette manière la grandeur des dieux s'il amène à l'obligation religieuse à l'égard des dieux les nouveaux citoyens romains. Même si cette intention n'était pas centrale, elle était forcément une conséquence de l'octroi de la citoyenneté aux pérégrins. Le nouveau citoyen était d'office membre de la communauté cultuelle du Peuple romain.

Or ceci posait, en principe, la question des cultes privés et de la participation aux cultes publics. Les cultes privés relevaient de l'autorité du père de famille. *A priori* donc, les dieux domestiques devenaient romains en même temps que les membres de la famille. Mais à mesure que les possibilités de conflits entre des particuliers et l'État autour de leurs dieux domestiques diminuait, il croissait pour tous ceux qui étaient, comme les Chrétiens, obstinés et opposés à tout compromis, et le faisaient ouvertement savoir. Ceci d'autant plus qu'à partir du milieu du III<sup>e</sup> siècle, devant les difficultés extérieures et les conflits de plus en plus apparents entre membres chrétiens de l'aristocratie et les autres, les empereurs réclamaient à tous les citoyens de sacrifier pour leur salut et celui de

<sup>1</sup> Cfr. KUHLMANN 1994, p. 217; PURPURA 2013.

<sup>2</sup> Le texte est celui du Heidelberger Gesamtverzeichnis der griechischen Papyrusurkunden Ägyptens.



l'empire. Ainsi, l'empereur Dèce imposa en 250 à tous les citoyens romains de sacrifier pour le bien de l'empereur et de l'empire<sup>3</sup>. S'y soustraire constituait en quelque sorte un acte de haute trahison. Or à la même époque, le christianisme avait fait des progrès importants, notamment dans les villes et dans l'aristocratie romaine. Et avec ces conflits la situation était créée pour une répression dure de ceux qui se déclaraient chrétiens par leur refus de sacrifier dans ce contexte. Au contraire ceux qui étaient soupçonnés d'être chrétiens mais sacrifiaient, recevaient des certificats (*libelli*) prouvant qu'ils s'étaient conformés aux injonctions des autorités. Et ce sont ces situations que décrivent un certain nombre d'actes des martyrs<sup>4</sup>.

La différence avec les répressions occasionnelles du passé résidait dans la généralité de la mesure, qui concernait désormais tous les citoyens romains. Et c'est peut-être par cette extension que l'on perçoit la portée de la Constitution Antonine. Mais au fond, on le constate, l'attitude est toujours la même. Les personnes n'avaient qu'à sacrifier et à participer au banquet sacrificiel pour se disculper, tout comme dans la procédure attestée par la lettre de Pline. À cette différence près que désormais c'était l'État qui prenait l'initiative d'exiger ce sacrifice, alors que précédemment c'était une dénonciation qui portait le chrétien présumé devant un juge, où il pouvait se disculper de cette manière.

En somme, l'attitude romaine devant la pluralité religieuse, pour utiliser notre terminologie, était plutôt bienveillante. Car dans la mesure où chacun était censé vénérer ses dieux domestiques, ou collégiaux, l'État n'avait aucune raison d'intervenir tant que l'ordre et la morale publics étaient préservés. À cette gestion pragmatique des difficultés que pouvaient susciter le voisinage de communautés religieuses différentes succéda toutefois, à partir de la deuxième moitié du III<sup>e</sup> siècle un durcissement dû aux problèmes internes et externes de plus en plus graves de l'empire qui considérait tout acte qui refusait de participer, en tant que citoyen romain, à l'intérêt collectif comme une menace contre la sécurité de l'État. Cette situation montra son inefficacité relative en raison du nombre de familles aristocratiques romaines qui étaient devenues chrétiennes. Aussi la fameuse paix de l'Église mit-elle un terme à ces conflits répétés au début du III<sup>e</sup> siècle. Mais les conflits recommencèrent, d'un tout autre point de vue, quand les empereurs devinrent chrétiens, et même chrétiens radicaux. À partir de ce temps c'était la répression contre les non-chrétiens qui devenait la norme, même si le pouvoir n'avait pas toujours les yens d'imposer partout l'éradication de 'l'idolâtrie'.

<sup>3</sup> C'est pour cet édit que Dèce était salué comme *restitutor sacrorum* (AE 1973, 235). Pour cet édit et les *libelli*, cfr. SCHUBERT 2016.

<sup>4</sup> Voir par exemple LEPELLEY 1984.

## BIBLIOGRAFIA

KUHLMANN 1994

P. A. KUHLMANN, *Die Gießener literarischen Papyri und die Caracalla-Erlasse. Edition, Übersetzung und Kommentar*, Gießen.

LEPELLEY 1984

C. LEPELLEY, *Chrétiens et païens au temps de la persécution de Dioclétien. Le cas d'Abthugni*, in E. A. LIVINGSTONE (a cura di), *Studia patristica, 15, 1. Papers presented to the 7<sup>th</sup> International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1975*, Berlin, 226-232.

PURPURA 2013

G. PURPURA, *Il P. Giss. 40*, «*Iuris antiqui historia. An international journal on ancient law*» 5, 73-88.

SCHUBERT 2016

P. SCHUBERT, *On the Form and Content of the Certificates of Pagan Sacrifice*, «*JRS*» 106, 172-198.

Sabina CRIPPA

Modalità plurale del sacro tra uno e multiplo  
nel Mediterraneo antico: i *sacra peregrina*

ABSTRACT

The aim of this research *in fieri* is to approach the pluralism of religions in Ancient Mediterranean, as complex realities which cannot be analysed through Greek or Roman *interpretatio*, nor by studying single divinities within Greek, Roman or Egyptian polytheisms historically in contact. This religious pluralism must be valued as a whole of intersections, conflicts, synthesis of ritual and cultual elements: not only divinities, therefore, but also, in particular, objects, ritual practices, ‘theological’ traditions, as well as ritual fragments or rare modalities of seemingly contrasting practices belonging to different religions.

KEYWORDS

*Sacra peregrina*, plural modality of *sacer*, *Libri Sibillini*, *tofet*, ritual space, unity/multiplicity, origin of divine language

Uno dei tratti più rilevanti e peculiari del Mediterraneo antico è costituito dai *sacra peregrina*, cioè quel processo complesso e variegato della pluralità religiosa che ha suscitato dibattiti anche conflittuali a seconda non solo delle epoche ma anche e soprattutto delle tradizioni religiose.

Nel Mediterraneo antico per *sacra peregrina*<sup>1</sup> *stricto sensu* si intendevano i culti stranieri praticati a Roma che non erano ammessi nella religione ufficiale: culti egizi, siriani o iraniani *etc.* Spesso l'integrazione di tali culti veniva compiuta dai Greci e dai Romani inserendo le nuove divinità all'interno del proprio *pantheon*, ponendo queste nuove divinità sotto la tutela di una divinità già esistente.

Tuttavia numerosi culti continuarono ad essere designati come *sacra praepergrina* (come il culto di Apollo e quello della *Magna Mater*) benché amministrati dai pontefici, da un collegio dei *Duumviri*, poi *Decemviri*, e da ultimo dai *Quindecimviri sacris faciundis*. Nelle fonti antiche si riscontrano infatti testimonianze dei pontefici romani che consideravano la coesistenza di *sacra patrii* e peregrini come dato originario della riforma religiosa del re Numa Pompilio: *Ponteficem deinde Numam Marcium, Marci filium, ex patribus legit eique sacra omnia exscripta exsignataque attribuit, quibus hostiis, quibus diebus, ad quae templa sacra fierent atque unde in eos sumptus pecunia erogaretur. Cetera quoque omnia publica privataque sacra pontificis scitis subiecit, ut esset quo consultum plebes veniret, ne quid divini iuris neglegendo patrios ritus peregrinosque adsciscendo turbaretur*<sup>2</sup>.

A sua volta Sesto Pompeo riteneva ammissibile la presenza di culti stranieri all'interno dei riti romani: *Peregrina sacra appellantur quae aut evocatis dis in oppugnandis urbibus Romam sunt conata aut quae ob quasdam religiones per pacem sunt petita, ut ex Phrygia Matris Magnae, ex Graecia Cereris, Epidauro Aesculapi: quae coluntur eorum more, a quibus sunt accepta*<sup>3</sup>.

In generale gli studiosi sono concordi nell'affermare la relativa tolleranza del sistema greco-romano non solo nei confronti di nuove religioni politeiste ma anche nei confronti del monoteismo ebraico e poi del cristianesimo. Sicuramente l'atteggiamento religioso verso i *sacra peregrina* è strettamente dipendente dal concetto di *pax deorum* che era all'origine di tale tolleranza verso altre tradizioni.

Giuseppe Flavio cita numerose leggi romane che riconoscono la diversità ebraica; un decreto di Cesare Augusto dichiara che «da me con il mio consiglio fu deciso con giuramento e con l'assenso del popolo romano, che i Giudei possano seguire le loro usanze secondo la legge dei loro padri». Rappresentativa della tolleranza romana è anche la *Relatio*

<sup>1</sup> Cfr. DAGR IV, II, *sv.* *Sacra*, pp. 948-951 (J. TOUTAIN). Il primo studio cui si fa riferimento è quello di MARQUARD 1885.

<sup>2</sup> LIV. 1.20.5-6.

<sup>3</sup> FEST. 14 p. 268 Lindsay.

III di Aurelio Simmaco del 384, testo che dichiara *Uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum*. Tali testimonianze suggeriscono la possibilità che la pluralità religiosa fosse accettata anche tra cristiani e ‘pagani’.

Tale tolleranza prevalentemente romana o maggiormente diffusa nella cultura romana tuttavia a volte mostrava il proprio limite invalicabile, come si evince dalla repressione attuata nel 186 a.C. nei confronti dei culti bacchici praticati in Italia<sup>4</sup>.

Come è possibile leggere in Livio e nel testo epigrafico del *senatus consultum*, con cui si sanzionavano le misure repressive oltre alla punizione per quanti si fossero macchiati dei delitti connessi alle pratiche culturali incriminate, si dettarono disposizioni per regolamentare il culto di Bacco: *Si quis tale sacrum solemne et necessarium duceret nec sine religione et piaculo se id omittere posse apud praetorem urbanum profiteretur, praetor senatum consuleret; si ei permissum esset, cum in senatu centum non minus essent, ita id sacrum faceret dum ne plus quinque sacrificio interessent, neu qua pecunia communis neu quis magister sacrorum aut sacerdos esset*<sup>5</sup>.

Il culto di Bacco non fu dunque abolito, ma limitato nelle modalità e nel numero dei partecipanti e sottoposto alla preventiva autorizzazione dei magistrati e del Senato.

Inoltre, quando si parla di *sacra peregrina* l'attenzione è rivolta prevalentemente a singole divinità e al loro ruolo nel *pantheon* in cui vengono accolte e integrate. Tale fenomeno viene generalmente definito *interpretatio* a cui è associato quello dell'*evocatio* degli dèi nemici<sup>6</sup>, cioè del nome degli dèi nemici prima di un conflitto al fine poi di integrarli a Roma dedicando un tempio con relativo culto (cfr. ad esempio PLIN. *nat.* 28.18; MACR. *Sat.* 3.92.5, etc.)<sup>7</sup>.

Diverse fonti conservano memoria delle formule utilizzate a proposito delle divinità che proteggevano due tradizionali nemici di Roma: la città etrusca di Veio (LIV. 5.21.3) e la metropoli africana dell'impero punico, Cartagine.

Sia essa *graeca* o romana, la cosiddetta *interpretatio* non solo è assente nella gran parte di dizionari, enciclopedie, manuali di storia delle religioni delle diverse correnti, ma viene evocata e utilizzata per risolvere – a-storicamente – problemi sollevati dall'incontro di culture diverse nello specifico caso dell'*identità divina*. Approccio da cui ha avuto e ha tuttora origine un riutilizzo acritico sovente per disinformazione e/o approssimazione da

<sup>4</sup> La bibliografia su tali culti è esaustiva. Si vedano ad esempio: TARDITI 1954, p. 278; COVA 1974, pp. 82-109; sulla divinità stimula cfr. DE CAZANOVE 1983, pp. 55-113.

<sup>5</sup> LIV. 39.18.8-9.

<sup>6</sup> *Dizionario delle religioni, s.v. Interpretatio* (M. MELIN) per esempio ritiene che l'*interpretatio* sia un ragionamento religioso dei romani che con nomi locali riconoscono la similitudine di dèi appartenenti a sistemi religiosi diversi. Il divino è qualcosa di assimilabile come avviene nel caso della *evocatio* in particolare a Roma nell'epoca dell'ellenizzazione.

<sup>7</sup> Cfr. RUPKE 1990, pp. 162-165.

parte di altre discipline nell'affrontare elementi del piano specifico delle interpretazioni storico-religiose, laddove la *denominazione* del divino<sup>8</sup> appare con tratti eterogenei e/o contrastanti.

A questo proposito vengono variamente adottate le categorie: 'sincretismo', 'assimilazione', 'associazione', 'sostituzione', 'trasformazione', *etc.* Benché, a sua volta, la categoria di sincretismo ponga a tutt'oggi notevoli problemi di identificazione e interpretazione, di recente è stato proposto tra le varie ipotesi come si possa definire 'sincretismo' solo quel processo in cui tutte le divinità del medesimo sesso e con identiche caratteristiche si fondano in un'unica identità<sup>9</sup>.

Per tornare specificatamente al concetto di *interpretatio*, si può pensare con Emanuela Murgia che *interpretatio* non possa essere intesa come una forma di identificazione tra due divinità, delle quali una è destinata inevitabilmente a scomparire o ad essere 'assorbita' nell'altra a seconda della vitalità e delle aspirazioni autonomistiche dei vinti. L'*interpretatio* è piuttosto il procedimento linguistico di cui si servivano storici, greci e latini, per far comprendere ai loro lettori il sistema religioso di popoli sconosciuti, con i quali entravano via via in contatto<sup>10</sup>.

In questa prospettiva, fu tale *interpretatio* a permettere agli operatori rituali romani di conciliare il rispetto della religione con l'apertura verosimilmente illimitata verso i culti stranieri<sup>11</sup>.

Se le due categorie di *interpretatio* ed *evocatio* circoscrivono l'ambito prettamente romano del rapporto 'gestito' tra divinità autoctone e quelle derivanti da altre culture è necessario tenere conto del fatto che quando si affronta la tematica della pluralità religiosa in primo luogo si tende a prendere in considerazione l'ambito monoteista cristiano in cui la pluralità religiosa è definita come il fattore decisivo nelle crisi delle identità religiose<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> Sulla denominazione degli dèi, si veda di recente *Nommer les dieux* 2005.

<sup>9</sup> MOTTE, PIRENNE-DELFORGE 1994, pp. 11-27. La bibliografia è vasta. In generale, cfr. WISSOWA 1916-1919, pp. 1-49, CLAVEL-LÉVÊQUE 1972, pp. 91-134, WEBSTER 1995, pp. 153-161.

<sup>10</sup> Si veda l'analisi di MURGIA 2013 nella parte dedicata ai nomi degli dèi e alla cosiddetta *interpretatio*, pp. 66-92. Su alcuni aspetti del contatto tra culture in contesti rituali, cfr. di recente CRIPPA 2014.

<sup>11</sup> Per SORDI 1991, nel suo *Tolleranza e intolleranza nel mondo antico*, esiste una «condizione, radicata da età antichissime nel mondo romano, per cui condizione intrinseca della validità di ogni atto religioso è la libertà con cui è compiuto: una convinzione che si esprime nella formula epigrafica, attestata già in età arcaica e comunissima in età imperiale, che troviamo nello scioglimento di ogni voto: *votum solvit libens merito*». Difficile non riconoscere che l'impero romano accettò anche strutture religiose differenti e a volte anche ostili.

<sup>12</sup> FILORAMO 2004 ad esempio ritiene che pur riconoscendo la presenza di scenari di convivenza e confronto nella tarda antichità, la coesistenza di pagani, cristiani ed ebrei a Roma come ad Alessandria dà luogo a situazioni conflittuali e a confronti prevalentemente negativi che contribuiscono in seguito a plasmare il volto dell'Europa medievale.

Il modo in cui viene affrontato il tema della 'pluralità religiosa' dipende *in primis* tuttavia dalla definizione implicita e proteiforme di 'sacro' (anche in ambito monoteista ovviamente) che sottende la concettualizzazione del rapporto uno/molteplice, categoria fondamentale per ogni cultura laddove si tratti di *riconoscere, identificare, nominare*.

Scopo della ricerca *in fieri* che si vuole proporre è quindi quello di riflettere sulla pluralità religiosa nel Mediterraneo antico in quanto realtà assai composita che non può essere limitata a fenomeni quali l'*interpretatio* greca o romana o interpretazioni di recezioni di singole divinità, né al fatto di vedere più politeismi (romano, greco, egizio) all'opera, ma deve essere valutata come una realtà di intersezioni, scontri, amalgama di elementi rituali e culturali: non solo divinità quindi, ma anche oggetti, pratiche rituali, tradizioni 'teologiche' in senso lato, come pure singoli frammenti di rituali o modalità rare di pratiche di altre religioni che a volte ad occhi moderni possono apparire inspiegabili perché all'incontro di tratti contrastanti.

### *Origine multipla del linguaggio divino?*

Un primo interrogativo relativo a questa tematica cruciale per la tradizione occidentale può fornire elementi di riflessione interessanti: l'origine univoca e divina del linguaggio. Le svariate tradizioni del Mediterraneo antico hanno postulato l'esistenza di una prima e unica voce da cui nascono il linguaggio e i nomi? All'origine della creazione del mondo c'è realmente il linguaggio?

Bisogna forse seguire Sylvain Auroux, quando postula una causalità fra tradizioni religiose e riflessioni linguistiche, e dunque pensare che i politeismi antichi non potevano che ipotizzare una pluralità all'origine<sup>13</sup>?

Una lettura estesa e dettagliata delle fonti antiche invita a una certa cautela.

Data l'evidente vastità e complessità dell'argomento, ci si limiterà a far emergere alcuni esempi di tradizioni antiche che paiono rilevanti, dalle quali è possibile mettere in luce a volte elementi inediti e decisamente diversi rispetto alla tradizione poi divenuta dominante, altre volte la coesistenza di tradizioni differenti che si intrecciano fino a fondersi nella prospettiva definita monogenetica.

Come è noto, la tradizione occidentale è fortemente caratterizzata dalla costruzione del mito di Babele e più ampiamente da ciò che Sylvain Auroux ha definito «monogene-

---

<sup>13</sup> AUROUX 1990, pp. 115-122, dove l'autore, in una critica di questo monogenetismo della cultura occidentale che si dà a ogni sorta di sogno di una lingua unica e primordiale, richiama l'attenzione sul ruolo di questo mito per tutta la storia della linguistica.

tismo linguistico»<sup>14</sup>, ovvero la derivazione di tutte le lingue da un'unica lingua originaria. Tale ipotesi monogenetica rivela una certa scelta rispetto al carattere universale non solo del linguaggio, al quale le civiltà avrebbero apportato numerose e diverse risposte, ma anche di molti aspetti della realtà.

Nel suo *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*<sup>15</sup>, Umberto Eco ha ben messo in luce come l'intreccio tra il *logos* creatore della parola divina (*Ge.* 2.10.11) e il pensiero-*logos* della filosofia greca si riveli criterio implicito e ineludibile nell'ambito della tradizione storica europea nell'interpretazione di diversi fattori culturali.

Essa infatti ha considerato identici, universali e confluenti in un unico concetto i diversi tratti peculiari in cui si articola la relazione fra linguaggio e sfera del divino nel Mediterraneo antico: la voce come creazione divina; il linguaggio divino; e soprattutto la voce come strumento di creazione del mondo.

Questa voce/*logos*, una ed univoca, cosmogonica, dotata di un significato razionale e potente strumento normativo e fondativo, è divenuta veicolo non solo di tradizioni teologiche ma anche, nelle molteplici varianti storiche, delle diverse trasmissioni del sapere, che hanno finito per occultare conoscenze, scoperte, saperi, tradizioni storico-culturali ed in particolare molteplici aspetti di quel continuo dialogo tra uno e molteplice, elemento caratterizzante del sacro nel Mediterraneo antico.

Tra i tanti esempi possibili, come suggerisce l'ambito egizio antico era diffusa la compresenza di uno e molteplice: diversi esempi tratti dal *Libro dei morti*, dal *Libro delle piramidi*, da raccolte terapeutiche attestano tale presenza al contempo sia dell'unità sia del multiplo. Infatti se la molteplicità delle lingue si presenta come un tratto ricorrente dei testi rituali e come elemento distintivo di numerose culture del Mediterraneo antico, ciò è particolarmente evidente nel caso della tradizione egizia, che ce ne offre un esempio significativo.

Innanzitutto la varietà dei linguaggi appare infatti nel cuore del divino: non solo un dio come Amon parla nubiano<sup>16</sup>, ma ogni divinità ha la capacità di adattarsi a qualsiasi forma sonora, sia che appartenga al regno animale, sia che si tratti di lingue storiche o completamente estranee agli umani. In particolare tale molteplicità delle lingue divine rinvia a una differenziazione dei linguaggi che la tradizione egizia non esitava a considerare come voluta dal dio *Thot* stesso. Inoltre, la 'lingua' che l'operatore rituale di contesti sopra citati deve saper utilizzare appare dunque come una lingua che ingloba al contempo sia la lingua parlata da locutori appartenenti a culture e religioni differenti, sia le lingue degli animali o le lingue inventate. Ad esempio: «Ti invoco, Signore, nella

<sup>14</sup> AUROUX 1990, p. 115.

<sup>15</sup> ECO 1993.

<sup>16</sup> MEEKS, FAVARD-MEEKS 1993, p. 137.



lingua degli uccelli: *Arai*; in geroglifico: *Lailam*; in ebraico: *Hanoch Bathi arbath berbir echilatour bouphroumtrom*; in egiziano: *aldabaéim*; nella lingua dei babbuini: *Abrasax*; nella lingua del falco: *hi hi hi hi hi hi tip tip tip*; in lingua ieratica: *ménéphôiphoth ha ha ha ha ha ha*<sup>17</sup>.

O ancora, sovente il contesto rituale domanda esplicitamente che l'operatore rituale riproduca le lingue degli animali: grida d'uccelli, di coccodrilli, o solo un muggito nel momento del saluto alla divinità: «Fissa il tuo sguardo sul dio muggendo lungamente e così salutalo»<sup>18</sup>.

Le istruzioni che ne regolano l'uso rivelano poi la specificità di tale 'lingua divina'. Che si tratti di evocare una divinità o di riprodurre per mimesi la voce del dio, o ancora di ripetere esattamente la formula, le istruzioni insistono sugli aspetti fonetici.

Si tratta infatti di grido, fischio, schiocco di labbra; sonorità tradotte in greco antico dal termine *phthongos*: le voci, i brusii, i suoni emessi dagli operatori rituali per stabilire il contatto con la divinità. Quando si rivela necessario 'mimare', 'imitare' l'identità fonica della divinità o semplicemente di evocarla, si tratta di *suoni connaturali* al divino stesso come gli *phthongoi* della dea Mene<sup>19</sup> o i nomi sacri degli dèi, *phthegmata*<sup>20</sup>.

Contrariamente alla tendenza verso un principio univoco, la presenza dell'insieme dei margini del linguaggio – siano essi brusii rumori suoni inarticolati –, ci orienta verosimilmente verso quell'universo uno e molteplice della tradizione egizia in cui i margini, i rumori, i suoni multipli di natura diversa non sono estranei alla concezione delle divinità, anzi ne costruiscono l'identità stessa, detta appunto identità fonica.

### *Sibille o della molteplicità intrinseca di sacra peregrina*

Rimanendo nell'ambito di fonti testuali letterarie e rituali, citata quale *graecus ritus*<sup>21</sup> pare fornire altri elementi di riflessione la tradizione dei testi della o delle Sibille, ed anche della sua figura per la complessità di una presenza che travalica epoche e culture.

Al plurale o al singolare? Si tratta della profetessa ispirata, della veggente del mondo greco-romano come la Sibilla di Cuma che conduce Enea agli Inferi in Virgilio e di cui Michelangelo ha dato una delle più straordinarie rappresentazioni? O si tratta piuttosto dell'annunciatrice del Cristo nell'iconografia cristiana? O ancora della regina Sibilla,

<sup>17</sup> PGM XIII, 78-88.

<sup>18</sup> PGM IV, 711-724.

<sup>19</sup> PGM VII, 776; 778.

<sup>20</sup> PGM IV, 1180, cfr. PGM IV, 609; PGM XII, 893.

<sup>21</sup> Cfr. ad esempio Cic. *Balb.* 24; Liv. 1.7.3; Liv. 1.7.15.

figura di fata seduttrice e ‘satanica’ che, nel racconto di Antoine de la Salle scritto nel XV secolo, abita una grotta sotterranea e domina un mondo in cui le frontiere fra le lingue non esistono più<sup>22</sup>?

Raramente l’Antichità ha rappresentato in immagini la Sibilla. Le poche fonti datano principalmente all’epoca imperiale tra il II e il III secolo d.C. Su alcune monete di Sparta e di Eritre, è possibile identificare i tratti distintivi dell’iconografia della Sibilla antica: seduta su una roccia o su un trono, con il capo velato o coronato da un ramo d’alloro, Sibilla porta la mano destra al mento, mentre nella mano sinistra tiene un rotolo di papiro<sup>23</sup>.

Diversamente, dal Medioevo e dal Rinascimento fino ai giorni nostri le Sibille diventano uno dei soggetti iconografici più ricorrenti, costellando la cultura occidentale in un processo di continuità e rinnovamento<sup>24</sup> che può assumere svariate forme: statue come quella del pulpito di Pistoia, rappresentazioni pittoriche a Perugia come a Siena, fino all’arte contemporanea.

La Sibilla è l’unica profetessa ‘pagana’ che la teologia del Medioevo accetta e assimila – grazie ad Agostino che la reputa degna di essere annoverata fra coloro che appartengono alla Città di Dio – facendone l’annunciatrice del cristianesimo. Con questo ruolo le Sibille – divenute dodici per corrispondere ai dodici profeti<sup>25</sup> – compaiono nella letteratura medievale, e nelle epoche successive diventeranno uno dei soggetti ricorrenti dell’iconografia religiosa, in un processo di de-’paganizzazione’ che culmina nel Rinascimento, nelle Sibille del pavimento del Duomo di Siena o della volta della Cappella Sistina<sup>26</sup>.

Fin dall’antichità questa figura si presenta non solo al singolare, *la* Sibilla, ma anche al plurale: una folla di Sibille; come se ogni donna dotata di un potere profetico potesse assumere il ruolo della Sibilla<sup>27</sup>.

<sup>22</sup> A questo proposito si veda lo studio di BOHLER 1999, pp. 647-672.

<sup>23</sup> Cfr. LIMC VII, s.v. *Sibyllae*, pp. 753-757, nn. 18-19 (M. CACCAMO CALTABIANO).

<sup>24</sup> Sulla complessità e la ricchezza della fortuna della figura della Sibilla, si veda soprattutto DRONKE 1990.

<sup>25</sup> L’erudito latino Terenzio Varrone, nel I secolo a.C., fu il primo a fissare un limite alla moltiplicazione infinita e indefinita delle Sibille: il suo canone ne identificava dieci, che diventarono dodici nel Medioevo (con Sibilla Europa e Agrippa) (*Ant. Res. Div.* Fr. 56a, Cardauns).

<sup>26</sup> Ancora oggi si può udire la Sibilla che canta i suoi versi a Maiorca la notte di Natale, o il *cantus Sibyllae* che annuncia il giudizio universale la domenica che precede il Natale nella chiesa di San Marco a Venezia come anche a Barcellona.

<sup>27</sup> Cfr. SERV. *Aen.* 3.443 (*Suid.* s.v.). «Sibyllae generaliter dicuntur omnes feminae vates lingua Graeca» (ISID. *Etym.* 8.8.1).

In Grecia la Sibilla compare per la prima volta nell'VIII secolo a.C.<sup>28</sup>, mentre è presente nella storia e nella letteratura romana a partire dal IV secolo a.C. e nella cultura ebraica a partire dal II secolo a.C. Dall'epoca ellenistica il fenomeno della proliferazione delle Sibille si accentua al punto che il nome Sibilla pare divenuto un nome generico o di categoria, come in Aristotele e Plutarco<sup>29</sup>. Aristotele aveva affermato che la voce 'entusiasta' della Sibilla dipendeva certamente dal suo stesso temperamento, che è *entheos* (divino) come quello dei filosofi e dei grandi eroi, e ha una natura febbrile e calda, una *theia physis* (natura divina) che contraddistingue solo alcune persone straordinarie. A queste persone viene riconosciuto un potere di conoscenza dei piani divini che fa parte della loro natura ed è ben distinto da stati connessi alla malattia<sup>30</sup>. D'altro canto il riferimento a una natura divina della Sibilla ci orienta a prendere in considerazione altre fonti che possono contribuire a cogliere il carattere divino o semidivino della voce della Sibilla, a cominciare dalle testimonianze utilizzate per provare l'esistenza di un culto della dea Sibilla.

A Eritre Sibilla era infatti oggetto di culto: secondo un calendario di sacrifici del II secolo a.C. le viene dedicata un'offerta (IE 207, 73)<sup>31</sup>. Questa natura divina è a volte evocata nelle genealogie: la Sibilla viene detta simile agli dèi, figlia di una ninfa o semidivina (PL. *Ti.* 325e), o ancora ricordata come dea su alcune monete bronzee imperiali di Eritre nel II secolo d.C., o comunque percepita in contatto con il divino (PLIN. *nat.* 7.33). Anche Sambethe, la Sibilla ebraica, era ritenuta una personificazione divina, cioè la dea *Sambathis* in Egitto in epoca tolemaica romana, e veniva onorata il sabato<sup>32</sup>.

Divina o semidivina, Sibilla si situa al di fuori del tempo e dello spazio, in un tempo che precede tutto il mito e tutta la storia: nel Libro III degli *Oracoli Sibillini* (profezie composte in greco fra il II secolo a.C. e il VI secolo d.C.) la *Sambethe* ebrea talvolta profetizza la storia della Torre di Babele (248-260) e l'Esodo (268-281). Per la Sibilla tutto è futuro, anche il passato.

Questa voce/Sibilla potrebbe allora essere non tanto portatrice di messaggi profetici del Dio o dell'avvento di un nuovo mondo quale narrato e continuamente riproposto dalla tradizione europea fino ad oggi, quanto piuttosto voce, una e multipla, forse divina<sup>33</sup>.

<sup>28</sup> Nelle opere del poeta Eumelo, fino alla metà del IV secolo a.C. la Sibilla è *una*. Sibilla è quella di Eraclito (fr. 92 DK) o quella che appare nelle rappresentazioni sarcastiche di Aristofane (*Pax* 1095 e 1116) e a una sola Sibilla pare alludere anche Platone (*Phdr.* 244b, cfr. *Thg.* 124d).

<sup>29</sup> ARIST. *Pr.* 30 954a, 36; cfr. PLU. *Moralia* 399A.

<sup>30</sup> Cfr. ARIST. *Pr.* 30 954a, 34-38. Sull'*enthousiasmos* in Aristotele, cfr. *Pol.* 1340a 10-1342a 4.

<sup>31</sup> Cfr. REINACH 1891, pp. 276-286.

<sup>32</sup> Cfr. CERVELLI 1993, pp. 936-937.

<sup>33</sup> Per una recente interpretazione e relativa bibliografia in questa prospettiva, cfr. CRIPPA 2015, pp. 105-127.

Figura di sapienza tra umano e divino accolta, come si è visto, non solo dal mondo greco-romano, appare citata tra i *sacra peregrina* non in quanto figura divina appartenente ad un *pantheon*, ma specificatamente in riferimento ai cosiddetti *Libri Sibillini*.

Le profezie sibilline di cui disponiamo sono infatti in forma scritta (archivi, raccolte di oracoli, libri), come lo sono la già citata raccolta giudeo-cristiana degli *Oracoli Sibillini*<sup>34</sup> o l'oracolo di Roma costituito dai *Libri Sibillini*, profezie, responsi e prescrizioni rituali in lingua greca attribuiti alla Sibilla Cumana; secondo la tradizione i *Libri Sibillini* sarebbero stati venduti dalla Sibilla Cumana al re Tarquinio e sarebbero stati ricostituiti in tre esemplari dopo una prima distruzione avvenuta nel I secolo a.C.<sup>35</sup>.

Sull'effettiva origine di tale raccolta si contrappongono due interpretazioni maggiori: da una parte i *Libri Sibillini* sono considerati di esclusiva provenienza greca, dall'altra invece si ritiene trattarsi di raccolta autoctona arricchita da elementi esterni, etruschi ma anche greci.

Probabilmente raccolta di responsi oracolari e *remedia* (prescrizioni rituali) redatti in greco e a volte strumento di riproduzione dei culti greci, i *Libri Sibillini* hanno un ruolo essenziale nella religione romana come mezzo di controllo, consenso e propaganda<sup>36</sup>. Rappresentano una forma indiretta e controllata di dialogo con la divinità, perfettamente consona allo scenario teologico romano antico in cui – come ha sottolineato John Scheid<sup>37</sup> – la consultazione degli dèi non è un dialogo tra l'officiante e il dio Apollo<sup>38</sup>, perché il dio parla solo attraverso la tecnica versificatrice scritta dei decemviri. I *Libri Sibillini*, o piuttosto la loro consultazione da parte dei decemviri, rivelano come l'oracolo della Sibilla a Roma non sia che una trama che comincia dalla scelta dei versi sibillini e si compie grazie all'esegesi dei decemviri a guisa di cruciverbisti, i quali sono così, al contempo, tessitori di enigmi e poeti esametrici incaricati di comunicare l'oracolo al Senato.

Quanto agli *Oracoli Sibillini*, profezie che per forma e contenuto sono state assimilate alla profezia apocalittica ebraica e cristiana<sup>39</sup>, secondo Francis Schmidt essi rivelano come i miti greci vengano qui rielaborati e associati a elementi ebraici tradizionali con lo scopo di opporsi all'ellenismo<sup>40</sup>. Nella raccolta degli *Oracoli Sibillini*, intreccio di miti

<sup>34</sup> Per testo e commento si veda KURFESS 1951.

<sup>35</sup> L'edizione dei *Libri Sibillini* è quella di DIELS 1890.

<sup>36</sup> SVET. *Aug.* 30.1; SERV. *Aen.* 6.72. Cfr. BREGLIA PULCI DORIA 1983. Sul ruolo dei *Libri Sibillini* nel rituale divinatorio romano si veda in particolare SCHEID 1998, pp. 11-26.

<sup>37</sup> SCHEID 1987-1989, pp. 125-136.

<sup>38</sup> Cfr. CIC. *div.* 2.110-112.

<sup>39</sup> Per le Sibille ebraica e cristiana cfr. MOMIGLIANO 1988, pp. 3-16.

<sup>40</sup> SCHMIDT 1982, pp. 163-179.

greci e al contempo di attacchi al politeismo greco-romano – i suoi dèi, i suoi riti e soprattutto la profezia di Apollo, la voce della Sibilla si presenta infatti come un tentativo d'introduzione della visione apocalittica sotto una forma letteraria 'pagana'<sup>41</sup>: la lingua, la prosodia, la metrica e i riferimenti mitici appartengono alla cultura greca. Altri autori considerano tale raccolta come strumento fondamentale della propaganda politico-religiosa giudeo-cristiana indirizzata al pubblico greco e 'pagano'<sup>42</sup>.

### *La ritualità del tofet come sacra peregrina*

Al fine di mettere in luce un ulteriore aspetto dell'incontro tra culture in contesto rituale, si può ora prendere in considerazione un esempio tratto dalla cultura materiale, nello specifico dalle ricerche archeologiche sull'organizzazione di santuari nell'Africa punica/romana.

Le aree culturali note come *tofet* rappresentano un elemento costitutivo dell'area punica non essendo invece conosciute nella regione siro-palestinese: i *tofet* classici si trovano in Sardegna e in Africa settentrionale e nell'isola di Malta<sup>43</sup>.

Con il nome biblico di *tofet*<sup>44</sup> si indica la tipologia più nota di 'spazio rituale' dell'Africa punica, associata strettamente alla coppia divina *Ba'al-Tanit*. La questione che riguarda questi specifici spazi culturali non può essere ignorata poiché diede avvio alle forme tipiche dell'architettura templare africana, con cui si confrontò il modello romano per produrre come risultato di sintesi la tipologia dei templi romano-africani.

Particolarmente importante è la presenza doppia di divinità: a *Thugga* infatti la *pantheon* include molteplici Mercurio, Minerva o *Iuppiter*, legati alle due realtà civiche dei *pagi* e della *civitas*. I culti in area politeista si definiscono in un ambiente preciso, geograficamente, cronologicamente e socialmente determinato, senza che la presenza doppia o molteplice di divinità nello stesso quadro civico rappresenti una difficoltà. Un tale quadro, per altro molto diffuso, non va ascritto a semplice ridondanza ma rende conto invece dell'operatività di versioni differenti di uno stesso culto che coerentemente ai

<sup>41</sup> Cfr. SCHMIDT 1982

<sup>42</sup> Si veda NIETO IBANEZ 1999, pp. 389-410.

<sup>43</sup> Ringraziamo Marta Miatto per aver contribuito al testo fornendo informazioni specifiche sull'argomento a partire dalla sua ricerca dottorale, cfr. MIATTO 2017.

<sup>44</sup> La denominazione *tofet* è come noto impropria poiché deriva da alcuni passi del *Vecchio Testamento* in cui il termine ebraico TPT è usato per descrivere il 'passaggio per il fuoco', con il probabile significato di rogo. Tale denominazione è largamente accettata per il fatto che in tali aree le offerte votive prevalenti consistettero in urne cinerarie di infanti.

meccanismi di funzionamento del politeismo, che procedono per moltiplicazione piuttosto che per semplificazione, non erano soggetti a processi di unificazione religiosa<sup>45</sup>.

Questa visione ha profondamente influenzato il modo di concepire i culti e più in generale la vita religiosa dell'Africa romana, anche nel suo rapporto con lo spazio rituale e con la topografia. Per questo motivo Marta Miatto sceglie nella sua ricerca<sup>46</sup> di riflettere sul dato spaziale e topografico che vede continuità o discontinuità tra aree puniche e successivi interventi di epoca romana (di diverso tipo), e di fare il punto sul possibile tipo di ritualità coinvolta.

Gli elementi relativi ai *tofet* interessanti per la nostra riflessione e quindi discriminanti possono essere individuati nella presenza di un campo destinato alla deposizione di urne cinerarie e di stele votive, nella specificità dei riti compiuti, desumibile dal contenuto delle urne e, quando presente nell'epigrafia, dalla coppia divina cui i voti sono dedicati, *Ba'al Hammon* e più raramente *Tinnit*.

I reperti inducono a riflessioni specifiche relative alla continuità/discontinuità: categorie decisamente rilevanti nel confronto e/o contatto più o meno pacifico tra culture di aree contigue. Infatti le forme della continuità, così come quella della discontinuità, riguardano gli spazi, le figure divine, le forme, in un ventaglio di possibilità che possono estendersi dalla sovrapposizione all'accostamento.

Da un lato è innegabile il dato archeologico: alcuni *tofet* vedono una continuazione delle loro attività rituali, con trasformazioni e cambiamenti spesso fino all'età imperiale. A questo proposito l'esempio più significativo è quello di *Hadrumetum* (Sousse), che pur presenta nella sua stratigrafia una serie di fasi che documentano trasformazioni anche sostanziali del rito. Il caso di Sousse è doppiamente rilevante: da una parte è il solo caso di *tofet* punico arcaico che continua ad essere frequentato fino in età romana<sup>47</sup>, dall'altra questi rinvenimenti presentano un'evoluzione progressiva della tipologia dei materiali e delle modalità di deposizione. Infatti in un arco temporale che data dal VII secolo a.C. al III secolo d.C.<sup>48</sup> variano sensibilmente i reperti: in una fase iniziale sono state rinvenute urne con ceneri infantili, amuleti egizi, gioielli, reperti che si ritrovano nei secoli successivi con l'aggiunta di ceneri di ovini e di stele in cui sono scolpite scene rituali. In

<sup>45</sup> Cfr. SCHEID 1999, p. 387.

<sup>46</sup> Cfr. MIATTO 2017: elementi caratteristici dei *tofet* individuati da ultimo da CIASCA 2002, come la dimensione urbana degli insediamenti vicini, la posizione periferica rispetto al centro abitato con dislocazione preferenziale a nord e in un luogo alto, la vicinanza alla costa, per le città ad essa vicine, o a una necropoli, non risultano utili nella definizione di una tipologia santuariale; le differenze anche consistenti esistenti tra le singole aree non rendono possibile l'idea di una tipologia unitaria, statica o predefinita da questo punto di vista.

<sup>47</sup> Per qualsiasi tipo di interpretazione dell'area del *tofet* di Sousse occorre muovere dagli scavi di CINTAS 1948.

<sup>48</sup> Sono stati identificati sei livelli diversi di rinvenimenti archeologici, vedi MIATTO 2017, pp. 155-160.

seguito le stele assumono forme decisamente maggiori e presentano iscrizioni in punico con invocazione alle divinità e il nome del dedicante. Dopo la sparizione dei gioielli, datata al III secolo a.C., sono state rinvenute monete (anche in bronzo raffiguranti la dea Demetra) a partire dal I secolo a.C., mentre in contemporanea sulle stele emerge l'iconografia di scene sacrificali presso altare.

Quanto alla probabile presenza identificabile con l'impero romano, i rinvenimenti dell'ultimo livello sono rappresentati invece esclusivamente da stele, di forma più tozza e in buona parte nuovamente intagliate a partire da stele dei precedenti livelli; esse raffigurano singoli animali, come tori o arieti, mentre non sono state rinvenute urne né ossa o ceneri animali. L'interruzione di deposizione infantile del livello quinto non segnala poi una evoluzione rispetto ad una pratica 'barbara', né un diretto intervento di Roma, se le deposizioni infantili continuarono nell'area di Henchir el Hami nel II secolo d.C. L'interesse dei *tofet* nasce dall'evidenza che il *tofet* rappresenta il caso emblematico per la storia degli studi del complesso articolarsi di tratti che riguardano la continuità rituale, planimetrica, architettonica, teologica nel caso specifico dell'Africa romana.

Si è citata questa documentazione di natura prevalentemente archeologica poiché rivela l'interesse e la complessità che sicuramente permeano i contatti tra le culture del Mediterraneo antico attraverso i secoli, anche se non è sempre possibile identificare in modo inequivocabile tratti definiti nati dall'incontro di tali diversità.

### *A guisa di conclusione*

Alla fine del nostro percorso attraverso tradizioni diverse, e soprattutto esempi di natura diversa, occorre sottolineare come la prospettiva storico-religiosa abbia consentito di affrontare tale eterogeneità qualitativa e quantitativa delle fonti e di farle dialogare tra loro attraverso epoche storiche diverse.

La scelta di un'analisi al contempo di fonti letterarie-testuali, fonti rituali e archeologiche è richiesta dalla natura stessa dei politeismi, strutture complesse e multiple che richiedono di tener conto di tutte le tipologie di fonti che ne sono parte costituenti.

Se è indubbio il valore degli studi che hanno privilegiato l'analisi delle figure di divinità singole, come nel caso dell'*interpretatio* o dell'*evocatio*, per comprendere i *sacra peregrina* nostro scopo è stato in particolare quello di far emergere la rilevanza indubbia e il ruolo maggiore di elementi sovente considerati semplice corredo dei culti e in ogni caso non ritenuti altamente significativi. Al contrario ci sembra di poter affermare che tali elementi, d'altronde già considerati importanti dalle fonti antiche medesime e intrinseci alla costituzione dei vari *sacra peregrina*, sono particolarmente 'vitali' laddove modelli e tradizioni diverse vengono ad incontrarsi pacificamente o meno. Si tratta quindi di

modalità specifiche che consentono, attraverso tratti rilevanti delle ritualità quali ad esempio la scelta di luoghi e/o di oggetti, un possibile intreccio tra culture diverse e a volte in opposizione.

Tra le tematiche più interessanti e intricate per loro natura, i *sacra peregrina* non solo per gli antichi stessi erano parte integrante e vivace nella realtà culturale e rituale, ma costituiscono le testimonianze concrete di quell'incessante e a volte continuo incontro tra elementi: materiali, teorie, tradizioni e credenze che fanno la peculiarità del Mediterraneo antico, sempre uno/multiplo nei suoi continui mutamenti.



## BIBLIOGRAFIA

- AUROUX 1990  
S. AUROUX, *Comment surmonter Babel? Monogénéisme et universalité linguistique*, «Le Corps écrit» 36, 115-122.
- BOHLER 1999  
D. BOHLER, *La Sibylle dans la Salade d'Antoine de La Sale. Enquête sur l'imaginaire de la figure séductrice et satanique au XV<sup>e</sup> siècle en milieu princier*, in *Sibille*, 673-694.
- BREGLI PULCI DORIA 1983  
L. BREGLI PULCI DORIA, *Oracoli Sibillini tra rituali e propaganda. Studi su Flegonte di Tralles*, Napoli.
- DE CAZANOVE 1983  
O. DE CAZANOVE, *Lucus Stimulae. Les aiguillons des Bacchantes*, «MEFRA» 95, 55-113.
- CERVELLI 1993  
I. CERVELLI, *Questioni sibilline*, «Studi storici. Rivista trimestrale dell'Istituto Gramsci» 34, 4, 895-1001.
- CIASCA 2002  
A. CIASCA, *Archeologia del tofet*, in O. EISSFELDT, C. GONZÁLEZ WAGNER, L. A. RUIZ CABRERO (a cura di), *Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen, und das Ende des Gottes Moloch. Molk como concepto del sacrificio punico y hebreo, y el final del dios Moloch*, Madrid, 121-140.
- CINTAS 1948  
P. CINTAS, *Le sanctuaire Punique de Sousse*, Algeri.
- CLAVEL-LÉVÊQUE 1972  
M. CLAVEL-LÉVÊQUE, *Le syncrétisme gallo-romain: structures et finalités*, in F. SARTORI (a cura di), *Praelectiones Patavinae*, Roma, 91-134.
- COVA 1974  
P. V. COVA, *Livio e la repressione dei Bacchanali*, «Athenaeum» 52, 82-109.
- CRIPPA 2014  
S. CRIPPA, *Prospettiva storico-religiosa e contatti tra culture*, in F. FONTANA, E. MURGIA (a cura di), *Sacrum facere. Contaminazioni: forme di contatto, traduzione e mediazione nei sacra del mondo greco e romano. Atti del II Seminario di Archeologia del Sacro, Trieste, 19-20 aprile 2013*, Trieste, 19-32.
- CRIPPA 2015  
S. CRIPPA, *La voce*, Milano.
- DE CERTEAU 1985  
M. DE CERTEAU, *Le parler angélique*, in S. AUROUX et alii (a cura di), *La Linguistique phantastique*, Paris, 114-136.
- DIELS 1890  
H. DIELS, *Sibyllinische Blätter*, Berlin.
- DRONKE 1990  
P. DRONKE, *Hermes and the Sibyls: Continuation and Creations, Inaugural Lecture, 9 March 1990*, Cambridge-New York.
- ECO 1993  
U. ECO, *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*, Bari.
- FILORAMO 2004  
G. FILORAMO, *Che cos'è la religione*, Torino.
- KURFESS 1951  
A. KURFESS, *Sibyllinische Weissagungen*, München.

MARQUARDT 1885

J. MARQUARDT, *Römische Staatverwaltung III. Das Sacralwesen*, Leipzig.

MEEKS, FAVARD-MEEKS 1993

D. MEEKS, C. FAVARD-MEEKS, *Les dieux égyptiens*, Paris.

MIATTO 2017

M. MIATTO, *Costruzione e percezione dello spazio rituale nel Mediterraneo antico. L'esempio dell'Africa Romana*, Tesi di dottorato Università Ca' Foscari Venezia, Collège de France, Ephe Parigi, tutori J. SCHEID, S. CRIPPA.

MOMIGLIANO 1988

A. MOMIGLIANO, *From the Pagan to the Christian Sibyl: Prophecy as a History of Religion*, in A. C. DIONISOTTI et alii (a cura di), *The Uses of Greek and Latin*, London, 3-18.

MOTTE, PIRENNE, DELFORGE 1994

A. MOTTE, V. PIRENNE-DELFORGE, *Du bon usage de la notion de syncrétisme*, «Kernos» 7, 11-27.

MURGIA 2013

E. MURGIA, *Culti e romanizzazione. Resistenze, continuità, trasformazioni*, Trieste.

NIETO IBANEZ 1999

J. M. NIETO IBANEZ, *Los mitos grecos en el corpus de los oráculos sibílinos*, in *Sibille*, 389-410.

*Nommer les dieux*

N. BELAYCHE et alii (a cura di), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épicles dans l'Antiquité*, Turnhout 2005.

REINACH 1891

S. REINACH, *Deux inscriptions de l'Asie Mineure. II. Le sanctuaire de la Sibylle d'Érythrée*, «REG» 4, 276-286.

RUPKE 1990

J. RUPKE, *Domus militiae. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Stuttgart.

SCHEID 1987-1989

J. SCHEID, *La parole des dieux. L'originalité du dialogue des Romains avec leurs dieux*, «Opus» 6-7, 125-136.

SCHEID 1998

J. SCHEID, *Les Livres Sibyllins et les archives des Quindécemvirs*, in *La Mémoire perdue. Recherches sur l'administration romaine*, Roma, 11-26.

SCHEID 1999

J. SCHEID, *Aspects religieux de la municipalisation. Quelques réflexions générales*, in M. DONDIN-PAYRE, M. T. RAESPET-CHARLIER (a cura di), *Cités, municipes, colonies. Les processus de municipalisation en Gaule et en Germanie sous le Haut-Empire romain*, Paris 381-423.

SCHIMDT 1982

F. SCHIMDT, *Hésiode et l'apocalyptique*, «QuadStorici», 15, 163-179.

*Sibille*

I. CHIRASSI COLOMBO, T. SEPPILLI (a cura di), *Sibille e linguaggi oracolari. Mito, Storia, Tradizione. Atti del Convegno Macerata-Norcia, settembre 1994*, Pisa 1999.

SORDI 1991

M. SORDI, *Tolleranza e intolleranza nel mondo antico*, in M. SINA (a cura di), *La tolleranza religiosa. Indagini storiche e riflessioni filosofiche*, Milano, 1-12.

TARDITI 1954

G. TARDITI, *La questione dei Bacchanali a Roma nel 186 a. C.*, «PP» 9, 265-287.

WEBSTER 1995

J. WEBSTER, *Interpretatio: Roman World Power and the Celtic Gods*, «Britannia» 26, 153-161.

WISSOWA 1916-1919

G. WISSOWA, *Interpretatio romana. Römische Götter im Barbarenlande*, «ArchRel» 19, 1-49.

Marco FERNANDELLI

*Puluinar diuae geniale*

Sintesi culturali e ampliamento spirituale nel carme 64 di Catullo

ABSTRACT

Until recently, there has been a tendency to view learned Latin poetry of the late Republican period as a chapter of Hellenistic poetry, a perspective which has overshadowed the role played by such poetry in bringing about the more specifically Roman developments of this tradition. As a case study, this paper proposes a focus on Catullus' poem 64, a small-scale epic poem (epyllion) in which the conciliation of differences – existential, religious, cultural, linguistic, stylistic – is thematised, and is thus refracted throughout the many layers of the text itself. From a standpoint located at the heart of a present age 'of iron', devoid of justice and of the gods, stems the yearning for the opposite condition, which the poem's narrator identifies in Greek myth and, more precisely, at the heart of the heroic age. The narrator's utterance is a sort of poetic ritual which, availing itself of a number of Greek models and of procedures acquired from other genres (the cult and rhapsodic hymn in particular), seeks to evoke the gods, summoning them to become manifest for men to behold again as once in the theoxenic age, which had been inaugurated by the marriage of a mortal man (Peleus) with a goddess (Thetis). This attempt is, to all intents and purposes, a failure: the bride does not appear and the Olympians, just like the images of a lectisternium, cannot transcend their mere 'presence' at the wedding itself. The structure of the text, moreover, suggests that the Greek model adopted by the narrator in order to explain the story is unfit to fulfil its purpose precisely on account of its being traditional and schematic. Such a failure, however, itself represents the deep and authentically innovative significance of this poem, whose influence on later poetic production is incalculable. What it reveals are the true, difficult conditions which were to enable Greek myth to once again become the object of narratives in the 'modern' Roman context. Indeed, had these problems not become the focus of awareness and of accompanying reflections on poetic form, the poets of the next generation would never have been able to give rise to a wholly Roman production of the long-form epic poetry stemming from Homer.

KEYWORDS

Catullus, *barbare uortere*, hellenization, romanization, Hesiod, Apollonius Rhodius, Theocritus, *lectus genialis*, *lectisternium*, wedding, epithalamium, *Parcae*, *concordia*, Bacchus, Delphi, hymn, θνητογάμια

*Ellenizzazione e romanizzazione nella letteratura latina*

La letteratura latina, e in particolare la poesia, esordisce nella forma del *barbare uor-tere*, cioè nella forma di una appropriazione (di testi greci) cui si abbina una ricodificazione culturale, una ‘romanizzazione’ (di nomi, forme, costumi, istituti e *realia* vari)<sup>1</sup>:

Ἀνδρα μοι ἔννεπε, Μοῦσα, πολύτροπον, ὅς μάλα πολλά

Virum mihi, Camena, insece uersutum.

La ‘traduzione artistica’ deroga dal rispetto dell’originale anzitutto quando ciò è richiesto dalla piena intelligibilità di quanto è proposto al pubblico di lingua e cultura latina, specialmente al pubblico del teatro. Un buon esempio di questa licenza è offerto dal prologo della *Medea* di Ennio (fr. 103, 208-216 Jocelyn), che possiamo confrontare con il suo *exemplar* greco (EUR. *Med.* 1-8):

Εἴθ' ὦφελ' Ἀργοῦς μὴ διαπτάσθαι σκάφος  
 Κόλχων ἐς αἶαν κυανέας Συμπληγάδας,  
 μὴδ' ἐν νάπαισι Πηλίου πεσεῖν ποτε  
 τμηθεῖσα πεύκη, μὴδ' ἐρετμῶσαι χέρας  
 ἀνδρῶν ἀριστέων οἱ τὸ πάγχρυσον δέρος  
 Περίᾳ μετῆλθον. οὐ γὰρ ἂν δέσποιν' ἐμὴ  
 Μήδεια πύργους γῆς ἔπλευσ' Ἰωλκίας  
 ἔρωτι θυμὸν ἐκπλάγεῖσ' Ἰάσωνος.

5

utinam ne in nemore Pelio securibus  
 caesa accidisset abiegna ad terram trabes,  
 neue inde nauis incohandi exordium  
 cepisset, quae nunc nominatur nomine  
 Argo, quia Argiui in ea delecti uiri  
 uecti petebant pellem inauratam arietis  
 Colchis, imperio regis Peliae, per dolum.  
 nam numquam era errans mea domo efferret pedem  
 Medea animo aegro, amore saeuo saucia.

205

210

<sup>1</sup> Un’ottima sintesi sull’argomento si legge in TRAINA 1989, che tratta naturalmente anche l’esempio di ‘traduzione artistica’ qui di seguito citato (con passaggio da esametro a saturnio, da Μοῦσα a *Camena* e con le dotte scelte *insece* e *uersutum* per ἔννεπε e πολύτροπον). Nuove, acute messe a fuoco del tema si devono, tra gli altri, a POSSANZA 2004, BETTINI 2012, FEENEY 2016, cui specialmente si rimanda per la bibliografia rilevante; in particolare per le traduzioni catulliane, cfr. ora YOUNG 2015 (utile ma non esente da forzature).

Il testo di Ennio modifica il suo originale non solo correggendolo in un dettaglio che riguarda la cultura materiale<sup>2</sup>, ma anche risistemandolo e ampliandolo con spiegazioni, in modo che le premesse della *fabula* – cioè del mito greco portato in scena – siano messe a disposizione dello spettatore romano che non le abbia già abbastanza familiari<sup>3</sup>.

Un altro esempio interessante si ritrova nella *Casina* di Plauto. Nel prologo di questa commedia, esemplata sui Κληρούμενοι di Difilo<sup>4</sup>, il pubblico si sente chiamare in causa con queste parole (vv. 67-71):

sunt hic inter se quos nunc credo dicere:  
 «quaeso hercle, quid istuc est? seruiles nuptiae?  
 seruini uxorem ducent aut poscent sibi?  
 nouom attulerunt, quod fit nusquam gentium».  
 at ego aiio id fieri in Graecia etc.

L'azione si svolge ad Atene; ma il matrimonio cui si assisterà – *falsae nuptiae*, in effetti, poiché la sposa è uno schiavo travestito – sarà improntato al costume romano. Notevole che tutta la parte dedicata alla celebrazione delle nozze sia stata aggiunta al contenuto dell'originale dal poeta latino, il quale si sentì libero di allontanarsi drasticamente dal modello greco in questa commedia della sua tarda maturità, forse addirittura l'ultima da lui composta<sup>5</sup>.

Non si può propriamente parlare di una progressiva ellenizzazione della letteratura latina dalle origini all'età augustea, quanto piuttosto di una progressiva ellenizzazione culturale il cui riflesso letterario è l'appropriazione sempre più consapevole, da parte dei poeti latini, delle forme e dei contenuti della letteratura greca. Il segno della compiuta padronanza del patrimonio greco si riconosce nella capacità, raggiunta dalla generazione di Cicerone, Cesare, Lucrezio, Catullo, Sallustio di imprimere ai generi greci ereditati uno sviluppo romano.

<sup>2</sup> Lo scafo dell'Argo è fatto di legno di pino in Euripide (πέυκη), mentre per Ennio è di legno d'abete (*abiegna... trabes*), probabilmente perché questi pensa la missione degli Argonauti come un'impresa militare e a quel tempo lo scafo delle navi da guerra si costruiva appunto con assi di abete: cfr. FALCONE 2016, pp. 40-41. Catullo (64.1 *Peliaco quondam prognatae uertice pinus*) ripristinerà il dato originale (valorizzato, agli occhi del poeta latino, dall'allitterazione: μηδ' ἐν νάπαισι Πηλίου πεσεῖν πρυτὶ | τμηθεῖσα πέυκη) nel quadro di una serie di 'correzioni' apportate proprio alla parte epesegetica della traduzione enniana: vedi anche *infra*, p. 28.

<sup>3</sup> Cfr. KLINGNER 2016, p. 2.

<sup>4</sup> Cfr. vv. 31-34 *Cleroumenoe uocatur haec comoedia | Graece, Latine Sortientes. Diphilus | hanc Graece scripsit, postid rusum denuo | Latine Plautus cum latranti nomine*.

<sup>5</sup> Plauto morì nel 184. È opinione comune che la *Casina* risalga ai mesi che seguirono il *senatusconsultum de bacchanalibus* del 186, cui il testo sembra alludere ai vv. 979-981.

In poesia questo risultato è anche un effetto della moda callimachea, cioè dell'autorità di un poeta che da una parte aveva decretato – per così dire – la fine del passato classico, dall'altra aveva illuminato il nesso necessario che lega originalità e studio, ovvero il bisogno di esprimere l'autenticità vitale (di cui i problemi del poeta sono una parte) e la conoscenza delle forme che rendono questa espressione possibile e valevole.

Nel *liber Catullianus* si coglie bene una certa congenialità spirituale, non solo estetica, con le idee del maestro greco. La vita resta catturata nella sua poesia, una poesia che aspira a durare per più di una generazione (c. 1)<sup>6</sup>, si tratti di 'inezie' o del levigato poemetto che si rivolge alle antiche generazioni degli eroi (c. 64). Tanto c'è di vivo in questo carne quanto di dotto nelle *nugae*. Non solo la lingua (in comune con quella dei *carmina minora*), l'impronta estemporanea dell'esposizione, il riferimento di chi parla all'attualità presente riflettono, in questo poemetto, l'attualità della vita, ma anche il problema artistico che vi è affrontato. Callimaco aveva mostrato come non si debba e insegnato come si possa comporre in versi un racconto moderno<sup>7</sup>. Catullo studiò attentamente il suo modello e se ne appropriò la poetica, ben cosciente delle possibilità così come dei problemi che essa comportava. Egli capiva bene come brevità, finezza, dottrina si prestassero a garantire, sotto la forma della portata culturale e dell'ampiezza di pensiero implicita in certe sapienti selezioni e allusioni, la larghezza di orizzonte propria dell'epos; d'altra parte si trovava a *ri-narrare*, nel suo poemetto (cfr. v. 2 *dicuntur*: il tema scelto è tradizionale), non semplicemente un argomento ma un *tipo di argomento* (un glorioso episodio del mito greco) *mai prima narrato* in esametri latini.

La conquista narrativa del mito greco ha luogo cioè, a Roma, direttamente nelle forme del racconto poetico moderno, alessandrino, il quale aveva ritrattato la materia tradizionale con spirito selettivo, mettendo a fuoco in modo nuovo le vecchie storie o esplorandone i risvolti non eroici o scoprendo qualcosa di mai detto, sempre traendo partito dalla propria 'secondarietà'. Il nuovo spirito – disincantato, cosciente di sé, portato a rifondare i valori e a riconcepire le autorità attraverso la ricerca, formale e erudita – aveva d'altra parte imposto alle antiche forme un rinnovamento dei loro linguaggi, in particolare sperimentandone l'«incrocio» o meglio avviando su larga scala quella sussunzione, nello stile dei singoli generi, di *modi* diversi (tragico, epico, lirico etc.).

Nella fase alessandrina di questo processo la *Kreuzung der Gattungen* è ancora esibita giustapposizione o combinazione di parti che rimandano a generi diversi; il suo punto di arrivo si riconosce in un risultato di fusione ovvero nella modulazione dello stile, ridivenuto unitario, che constatiamo nell'*Eneide*. Il c. 64 di Catullo rappresenta, nell'ambito dell'epos, il penultimo passaggio di questo sviluppo. Senza dubbio, in questo poemetto

<sup>6</sup> Sulla dottrina e sulle aspirazioni di questo carne, cfr. in particolare MONDIN 2011.

<sup>7</sup> Cfr. FERNANDELLI 2012, pp. XXXVIII-XLVII, con discussione della bibliografia rilevante.

che pone a tema il *conubium* del mortale (l'eroe Peleo) con l'immortale (la dea Teti), la tendenza alla congiunzione di elementi diversi interessa tutti i piani del testo:

- a) il piano dello stile, per la vistosa combinazione dei generi;
- b) il piano letterario, poiché la composizione catulliana rifonde sistematicamente e indifferentemente modelli greci e latini, fin dall'inizio;
- c) il piano culturale, perché contenuti greci salienti – e in particolare tutto ciò che concerne la liturgia matrimoniale – sono sottoposti, pur restando esemplarmente greci, a una evidente romanizzazione;
- d) il piano ideologico, poiché mito greco e attualità storica, romana, sono collegati tra loro come l'inizio e la fine di un unico processo, un processo di decadenza.

Come si vedrà meglio tra poco, a ragione si può riconoscere nell'espressione del v. 47 *puluinar deae* [i.e. *Thetidis*] *geniale* la formula del *modus operandi* catulliano in questo testo che illustra, come si è detto, la compiuta appropriazione, da parte di un poeta latino, delle capacità 'moderne' di narrare il mito ma anche la sua autonomia nello scegliere la *fabula Graeca* e nel servirsene in funzione di una visione delle cose attuale e caratteristicamente romana.

Questa raggiunta autonomia artistica, di cui sono componenti sia l'ampiezza di visione sia la percezione nitida di ciò che i tempi richiedono alla spiritualità individuale, stimola nel lettore una risposta a ciò conforme, e in particolare il raggiungimento, nell'esperienza della lettura, di nuovi gradi e forme dell'autocoscienza culturale, religiosa, psicologica, etica.

### *Sintesi culturali nel c. 64 di Catullo*

Il c. 64 di Catullo è un piccolo epos di tema mitologico, improntato vistosamente al tipo letterario canonizzato dall'*Ecale* callimachea e ricco di rimandi, d'altra parte, alle *Argonautiche* di Apollonio Rodio<sup>8</sup>. Tuttavia entrambi questi modelli, che Catullo tratta come i classici di una maniera moderna di interpretare l'epos, sono evocati fin dall'inizio in modo che lo stile epico 'nuovo', alessandrino, si modifichi nel momento stesso in cui viene riformulato dalla voce latina.

Nel primo verso del poemetto (*Peliaco quondam prognatae uertice pinus*) l'avverbio di tempo porta con sé una connotazione affettiva, nostalgica, di cui è privo invece il

<sup>8</sup> Il punto sulla questione in FERNANDELLI 2012, pp. 1-4, 20-27 e 160-210.

greco ποτέ, prima marca stilistica dell'epos 'alla Callimaco'. D'altra parte la dotta eco di Apollonio, al v. 3 (*Phasidos ad fluctus et fines Aeeteos*), trascende il richiamo del modello (A. RH. 1.3 Κυνέας βασιλῆος ἐφημοσύνη Πελῖας, 2.1277-1278 Κολχίδα μὲν δὴ γαίαν ἰκάνομεν ἡδὲ ῥέεθρα | Φάσιδος), evocando complessivamente uno stile<sup>10</sup>, ma anche superandone la qualità preziosa, con il suo preparare connessioni espressive di diverso timbro<sup>11</sup>. Materiali tolti da varie fonti<sup>12</sup> compongono la lingua adatta a cantare il vero tema di questo epos latino, un tema diverso da quello che il rinvio iniziale alle *Argonautiche* annunciava: si tratta delle nozze di Peleo con Teti (non della conquista del vello d'oro), un tema che si presta alla celebrazione lirica, all'inno (piuttosto che alla narrazione epica).

Lirico è in effetti l'atteggiamento del narratore che commenta il primo reciproco vedersi dei mortali (gli eroi al seguito di Giasone) e delle dee (le ninfe del mare), ovvero il primo vedersi tra loro dei futuri sposi: *tum Thetidis Peleus incensus fertur amore, | tum Thetis humanos non despexit hymenaeos, | tum Thetidi pater ipse iugandum Pelea sensit* (vv. 19-21)<sup>13</sup>. E intonazione lirica hanno anche i versi che seguono, nei quali è però ben avvertibile una modulazione. Il narratore assume ora, infatti, l'atteggiamento del poeta innico (vv. 22-30)<sup>14</sup>:

o nimis optato saeculorum tempore nati	
heroes, saluete, deum genus! o bona matrum	
progenies, saluete iter<um... <sup>15</sup>	23b
uos ego saepe, meo uos carmine compellabo.	
teque adeo eximie taedis felicibus aucte,	25
Thessaliae columen Peleu, cui Iuppiter ipse,	
ipse suos diuum genitor concessit amores;	
tene Thetis tenuit pulcerrima Nereine?	
tene suam Tethys concessit ducere neptem,	
Oceanusque, mari totum qui amplectitur orbem?	30

<sup>9</sup> L'*Ecale* si inizia con il verso Ἀκταίη τις ἔναιεν Ἐρεχθέος ἐν ποτε γυμνῶ; sull'*incipit* di CATULL. 64, e in particolare sulla 'risonanza nostalgica' di *quondam*, TRAINA 1986, p. 150, FERNANDELLI 2015, pp. 153-159. Tutti i testi catulliani citati sono riprodotti dall'edizione MYNORS 1958.

<sup>10</sup> In particolare attraverso l'uso alessandrineggiante dello σπονδαῖζων (trenta esempi in questo carme) e dei toponimi: cfr. l'ottimo commento al v. 2 di FORDYCE 1961, pp. 277-278.

<sup>11</sup> Cfr. KLINGNER 2016, pp. 1-7.

<sup>12</sup> Tra cui Ennio epico: ZETZEL 2007, pp. 201-208, 213; l'*incipit* della *Medea* sopra riportato è invece rammentato al lettore perché questi ne veda i difetti: cfr. *supra*, nt. 2; KLINGNER 2016, pp. 1-2; e il commento ai vv. 1, 4, 7, 9 di NUZZO 2003, pp. 54-59, con la bibliografia ivi citata.

<sup>13</sup> Cfr. FERNANDELLI 2015, pp. 149-159, in particolare 154-155.

<sup>14</sup> Sulla stilizzazione innica di questi versi e sulla loro funzione nel poema, cfr. in particolare PERROTTA 1972, pp. 73-75, KLINGNER 2016, pp. 13-15, ZETZEL 2007, p. 209, DEBROHUN 2007, pp. 303-306.

<sup>15</sup> Per i problemi testuali posti dai vv. 23-23b rimando alla nota di NUZZO 2003, p. 66.



Certamente Catullo aveva davanti agli occhi la singolare formula di congedo delle *Argonautiche* (4.1173-1781, specialmente 1173-1776), modellata sulla maniera dell'inno rapsodico:

Ἦλατ' ἀριστῆες μακάρων γένος· αἶδε δ' αἰοιδαὶ  
εἰς ἔτος ἔξ ἔτεος γλυκερώτεραι εἶεν αἰεῖν  
ἀνθρώποις· ἤδη γὰρ ἐπὶ κλυτὰ πείραθ' ἱκάνω  
ὑμετέρων καμάτων κτλ.

A questa egli collegava l'imitazione di un altro testo, un passo del *Catalogo* pseudoesiodico (fr. 211 Merkelbach-West) che a propria volta incorporava un inno (vv. 7-13)<sup>16</sup>:

..... ..] Φθὶν ἐξίκετο μητέρα μήλων,  
πολλὰ] κτήματ' ἄγων ἐξ εὐρυχόρου Ἰαωλκοῦ,  
Πηλεὺς] Αἰακίδης, φίλος ἀθανάτοισι θεοῖσιν.  
λαοῖσιν] δὲ ἰ[δ]οῦσιν ἀγαιέτο θυμὸς ἅπασιν,  
ὥς τε πό]λιν [ἀ]λάπαξεν ἐύκτιτον, ὥς τ' ἐτέλεσσαν 5  
ἱμερόεν]τα γ[ἀ]μον, καὶ τοῦτ' ἔπος εἶπαν ἅπαντες·  
«τρὶς μά]καρ Αἰακίδη καὶ τετράκις ὄλβιε Πηλεῦ,  
.....].ο[.] μέ[γα] δῶρον Ὀλύμπιος εὐρύοπα Ζεὺς  
..... ..].[.... μ]ἄκαρες θεοὶ ἐξετέλεσαν·  
ὅς τοῖσδ' ἐν μεγάροις ἱε]ρὸν λέχος εἰσαναβαίνων 10  
..... .. πατ]ήρ ποιήσε Κρονίων  
..... .. περ]ὶ τ' ἄλλων ἀλφειστάων  
..... .. χθονὸς] ὅσ[σ]ο[ι] καρ]πὸν [ἔ]δουσι».

Quanto tramandatoci dal frammento citato rovescia la situazione tipica delle *Eee*, un poema dedicato alle donne eccellenti che «unendosi agli dèi generarono prole simile agli dèi», in un tempo in cui «comuni erano [...] le mense, comuni i concilii per gli dèi immortali e gli uomini mortali» (fr. 1.5-6 Merkelbach-West). Peleo è invece il marito mortale di una dea (il matrimonio sembra già consumato).

Contro questo sfondo va colta la visione, sensibilmente nuova, che informa l'epos di Catullo. Il mondo degli eroi è un mondo rimpianto da chi rivolge loro l'inno; una condizione di esistenza opposta a quella rappresentata dalla comunione del mortale con l'immortale è adombrata nel v. 22 (*o nimis optato etc.*); il presente di chi parla è dunque implicato nei versi dell'inno, che però si sviluppa aprendo l'orizzonte temporale fino ad

<sup>16</sup> Nell'antichità non si dubitava dell'autenticità esiodica delle *Eee*; è disputato se i vv. 7-13 appartengano a un vero e proprio epitalamio (sintesi sulla questione in AGNESINI 2007, pp. 85-87, in particolare 86, nt. 65). Sull'importanza di questo testo per il poeta del c. 64, cfr. in particolare PONTANI 2000, FERNANDELLI 2012, pp. 5, 152-158, 177, nt. 116, 288.

abbracciare la totalità dei tempi (vv. 29-30 *Thetys* [...] | *Oceanusque* [...])<sup>17</sup>. Il coinvolgimento personale e la portata ideologica del discorso condotto dal narratore superano pertanto i limiti propri dell'epillio: questo poemetto latino è insieme più lirico e più epico dei testi greci che ne illustrano il tipo letterario, e verosimilmente anche di quelli prodotti da altri *poetae noui*<sup>18</sup>.

Dunque il lettore del c. 64 è indotto a leggere il racconto secondo una prospettiva di *critica dell'attualità*; d'altra parte il tono nostalgico si associa, all'inizio (v. 1 *quondam*), a un fatto di significato *epocale* come il viaggio della prima nave; l'ideologia che organizza la visione del narratore è allora il *mito delle età*: questo prologo occupato da immagini che abbagliano la mente nostalgica prefigura la tematizzazione del contrasto tra un'età ideale (*optatum saeculorum tempus*) e quella che la rimpiange 'fin troppo' (*nimis*), un presente la cui qualità 'ferrea' si profila restando ancora indeterminata<sup>19</sup>.

Una considerazione a parte merita il v. 24: mentre nel suo 'inno' Apollonio invocava gli eroi per *riceverne* qualcosa (4.1773 «Siatemi propizi, o eroi, stirpe dei beati») e il motivo della ripetizione concerneva la gloria futura del poema prossimo a essere licenziato (vv. 1773-1775 «e questi canti | *d'anno in anno* siano per gli uomini sempre più dolci | da cantare»), il narratore del c. 64 promette di rivolgersi *personalmente* agli eroi con il suo canto, *di nuovo e di nuovo* (*uos ego saepe, meo uos carmine compellabo*)<sup>20</sup>, lasciando

<sup>17</sup> La coppia formata da *Oceanus* e *Tethys*, fratelli-sposi, rappresenta la prima generazione degli dèi nati dalla coppia primordiale (Urano e Gea) in HES. *Th.* 337 ss.; è la coppia primordiale stessa, invece, in HOM. *Il.* 14.153-351, in particolare 200-207, 246 (con JANKO 1992, pp. 168-172, 178-183, 199; su Zeus e Era come fondatori del matrimonio, DAGR, s.v. *Hiéros gamos*, pp. 180-181 [H. GRAILLOT]). Diversi aspetti del testo omerico potevano attirare l'attenzione di Catullo: a) il fatto stesso che esso non si accordasse, sulla questione genealogica, con la meglio attestata tradizione esiodea; b) il tema dell'origine ultima del matrimonio: Era, protagonista dell'episodio, trasferisce alla coppia originaria motivi propri della sua vita matrimoniale (vv. 200-207: dice di voler riunire i due, ora divisi) e d'altra parte fa sì che più avanti si replichi la modalità caratteristica della ierogamia fondativa (vv. 342-351: Zeus si unisce a lei sotto una nuvola, un pezzo di cielo donde stilla rugiada che feconda la terra; *non visti* si uniscono come la prima volta, quando avevano eluso lo sguardo dei genitori, v. 296: Oceano e Teti secondo lo scoliaste); c) l'elemento più interessante: la sovrapposizione tipologica di Oceano (membro della coppia originaria) a Zeus (fondatore del matrimonio) concerne anche il fatto che in questo episodio omerico, e solo qui (vv. 201, 246), Oceano è detto γένεσις θεῶν: cfr., nel prologo del c. 64, i rapporti tra *Iuppiter* (v. 21 *pater ipse*, 27 *dium genitor*) e la coppia *Tethys/Oceanus* (vv. 29-30) discussi *infra*, pp. 45-46. L'episodio omerico è infine sullo sfondo di A. RH. 4.982-1222, modello fondamentale di Catullo per il racconto delle nozze di Farsalo: vedi *infra*, pp. 40-41.

<sup>18</sup> I titoli degli epilli neoterici (*Zmyrna*, *Io*, *Glaucus*), o presunti tali, rimandano a miti rari o scelti per certi particolari risvolti psicologici, comunque non-eroici, mentre il c. 64 mette a tema un evento centrale del mito greco e per eccellenza rappresentativo dell'età eroica, come sottolinea KLINGNER 2016, p. 66.

<sup>19</sup> Su tutto questo, FERNANDELLI 2012, pp. 312-338.

<sup>20</sup> Interpreto *compellare* con PERROTTA 1972, pp. 73-75, nel senso di una azione che il narratore ripeterà *dopo* l'esecuzione di questo carme, cioè non di nuovo all'interno di esso. Probabile qui una remine-

intendere che tale contatto avrà luogo nello slancio dell'evasione fantastica, quella che ora ha generato immagini mai viste prima<sup>21</sup>, cioè *create* nello stato dell'intensità mentale poetica<sup>22</sup>. Non si tratta dunque della richiesta di un beneficio, ma di un rivolgersi (*compellabo*) ai destinatari dell'inno, i quali appariranno – proprio secondo la convenzione innica – al poeta che avrà seguito la strada idonea a propiziare l'epifania<sup>23</sup>.

Ma da che cosa deve evadere chi parla, o almeno, di che cosa ha nostalgia questo 'ferreo' presente? Al centro dell'interesse del narratore si trova un fatto particolare dell'età eroica, la cui qualità fondativa è superiore a quella rappresentata dal viaggio dell'Argo, cioè dal tema evocato inizialmente e presto ridotto alla funzione di preambolo: si tratta della felice comunione del mortale e del divino, sancita solennemente dalle nozze d'amore che si celebrano a Farsalo. Esemplarmente pia appare l'età in cui Teti risponde all'amore di Peleo e le nozze sono benedette dal sommo fra gli dèi, dal dio della giustizia.

Di ciò si ha puntuale conferma alla fine. Al matrimonio segue un'epoca improntata al costume della teossenia (vv. 384-396 *praesentes... caelicolae...*)<sup>24</sup>, finché non sopravviene un tempo di 'ferro', l'età empia che fa da contesto di vita al narratore e ai suoi ascoltatori (vv. 397-406):

sed postquam tellus scelere est imbuta nefando  
iustitiamque omnes cupida de mente fugarunt,  
perfudere manus fraterno sanguine fratres,  
destitit extinctos gnatus lugere parentes,  
optavit genitor primaevi funera nati,  
liber ut innuptae poteretur flore nouercae,  
ignaro mater substernens se impia nato  
impia non uerita est diuos scelerare penates.

400

scenza di Th. 1.144-145 ( «Vi saluto Muse, vi saluto molte volte, io per voi anche in futuro canterò, e più dolcemente»).

<sup>21</sup> Ciò che gli eroi in viaggio vedono per la prima volta forma una scena 'vista' per la prima volta in letteratura: cfr. FERNANDELLI 2012, pp. 20-27.

<sup>22</sup> Sull'impulso all'evasione nella poesia di Catullo, cfr. LA PENNA 1982, p. 123: «Vorrei distinguere [...] la funzione d'intrattenimento e quella d'evasione [...] l'evasione presuppone l'angoscia davanti al mondo in cui il poeta vive, la paura di affrontarlo per modificarlo o il rifiuto di un compito del quale non si sente più la validità. Catullo è passato per una situazione simile: una situazione a cui l'intrattenimento della poesia di Catullo o di Levio non basta più; forse anche altri poeti contemporanei, come Calvo, vi sono passati: perciò la poesia d'ispirazione alessandrina conosce una stagione nuova e inconfondibile, che né il passato romano né il passato ellenistico lasciavano immaginare: questo è il senso della rivoluzione catulliana, che poeti come Virgilio e Propertio hanno ben afferrato». Specificamente in merito al c. 64, WILAMOWITZ 2012, FLORATOS 1957, pp. 57-59; cfr. ora anche DUFALLO 2013.

<sup>23</sup> Su questo procedimento in Callimaco, cfr. in particolare VESTRHEIM 2002; utile anche AGNESINI 2007, pp. 93-95.

<sup>24</sup> Vedi *infra*, pp. 54-55.

omnia fanda nefanda malo permixta furore  
iustificam nobis mentem auertere deorum.

405

Da questo mondo guasto, indegno della loro presenza, gli dèi si tengono distanti (vv. 407-408):

quare nec talis dignantur uisere coetus,  
nec se contingi patiuntur lumine claro.

Che da questi versi conclusivi riprenda il filo l'*Ecloga* 4 per annunciare una rinascita della civiltà dimostra l'importanza culturale del poema di Catullo<sup>25</sup>. La sua cadenza finale, introdotta da una formula di svolta stilizzata (v. 397 *Sed postquam*)<sup>26</sup>, presuppone quella ideologia delle età che al lettore doveva essere nota in particolare dal testo degli *Erga* di Esiodo e dalla tradizione che ne dipendeva, in particolare dai *Phaenomena* aratei (nella cui traduzione si era esercitato Cicerone da giovane) e dai *Giambi* di Callimaco (in particolare il 3 e il 12)<sup>27</sup>; nella realtà cui il narratore catulliano allude si adempie la profezia secondo la quale la fase matura dell'età di ferro avrebbe vista la dissoluzione dei legami sociali primari (Hes. *Op.* 182-189: tra padri e figli, tra ospiti, tra amici, tra giovani e anziani all'interno della famiglia)<sup>28</sup> e l'abbandono del consorzio umano da parte di Aidos e Nemesis, spinte a ricongiungersi agli immortali da un male ormai senza rimedio<sup>29</sup>.

Dunque ai versi dell'«inno agli eroi» (22-30), adombranti il carattere «ferreo» dell'età attuale, rispondono i versi conclusivi (397-408): in essi viene finalmente alla luce il movente del racconto, il contesto di vita irreparabilmente corrotto, che ha indotto chi parla all'evasione fantastica nel mondo degli eroi (vv. 1-23 *Peliaco quondam [...] o nimis optato saeculorum tempore nati, | heroes, saluete, deum genus!*).

Ricapitolando: il testo di Catullo pone in evidenza la prospettiva particolare – in cui facilmente poteva ritrovarsi il lettore romano contemporaneo – secondo la quale è scelto e plasmato il tema del racconto, un celebre episodio del mito *greco*; la struttura del poemetto riflette l'*ideologia greca delle età*, la quale è trattata in modo da opporre, a

<sup>25</sup> L'*Ecloga* 4, dopo il breve prologo, si inizia annunciando il ritorno della *Virgo* (vv. 4-7), cioè di *Dike* divenuta costellazione, col nome di *Parthenos*, dopo la fuga dalla comunità umana: sulle modalità di questa transizione e sull'importanza del c. 64 per l'opera virgiliana, cfr. FERNANDELLI 2012, pp. 328-338, CUCCHIARELLI 2012, pp. 248-249, 264-266, 269-270, 278-279.

<sup>26</sup> Movenza del racconto storiografico: cfr. PERUTELLI 1979, pp. 47-51.

<sup>27</sup> Sulla tradizione greca che fa da sfondo al pessimismo catulliano, cfr. FERNANDELLI 2012, pp. 312-338.

<sup>28</sup> Alle quattro frasi che formano questo quadro esiodeo corrispondono le quattro «vignette» della *decadence* catulliana (vv. 399-404, citati qui sopra).

<sup>29</sup> Cfr. CATULL. 64.397-398, 405-408, citati qui sopra.

un 'ora' esecrato, un 'allora' idealizzato, e tanto distante quanto magnetico per la mente pia, privata di ciò che vorrebbe vedere (cfr. v. 408 [*dii*] *nec se contingi patiuntur lumine claro*); questo rimpianto 'allora' è *l'età eroica*, nel quadro della quale il viaggio della prima nave è trattato come la premessa di una *fioritura*, cioè del felice tempo teossenico che si estende dal matrimonio d'amore dell'eroe con la dea alla morte del massimo tra gli eroi, Achille, che di questo matrimonio sarà il frutto (è il contenuto del profetico peana nuziale, intonato dalle Parche: vv. 323-381).

Questa prospettiva romana e attualizzante, comporta distinzioni rispetto alle forme greche evocate, ma non distinzioni che si risolvano, da un lato, in mere facilitazioni della lettura a beneficio del pubblico romano né, dall'altro, in risultati dell'*aemulatio* onorevoli per il poeta romano: qui si tratta di un'operazione sincretistica che – come si è anticipato – interessa tutti i piani del discorso e che perviene alla fine, nel darsi di una struttura poetica nuova e gravida di conseguenze, a un compiuto risultato di appropriazione e sintesi culturale: «Les recherches sur l'acculturation ont montré que l'introduction d'une coutume étrangère dans une société donnée s'insère généralement dans un contexte indigène pour donner naissance à une structure nouvelle qui n'a de sens que dans ce contexte»<sup>30</sup>.

Nei passaggi salienti di questo processo è coinvolto, per le ragioni che abbiamo visto, il rapporto tra uomini e dèi. Osserviamo più da vicino le tre situazioni fondamentali del racconto.

1. Viene il giorno delle nozze (vv. 31 ss.). Si svuotano le campagne di Tessaglia, il popolo sciamano a Farsalo, una folla festante di visitatori, che recano doni, riempie la reggia (vv. 32-33 *domum conuentu tota frequentat | Thessalia, oppletur laetanti regia coetu: | dona ferunt prae se*) e a chi ne raggiunge il cuore si offre uno spettacolo mirabile (vv. 47-49):

puluinar uero diuae geniale locatur  
sedibus in mediis, Indo quod dente politum  
tincta tegit roseo conchyli purpura fuco.

La descrizione delle immagini ricamate sulla sontuosa coperta nuziale (*purpura*) occuperà i vv. 50-266, cioè più di metà del poemetto.

La *uestis* decorata con la storia di Arianna orna un oggetto che si ritrova al centro del centro nello spazio rappresentato. Al centro del palazzo di Peleo (*sedibus in mediis*), cioè nel suo *atrium*, come ha dimostrato Giorgio Pasquali, è stato esposto il *lectus genialis* che simboleggia e insieme propizia la continuità del *genus*, preannunciando la consumazione

<sup>30</sup> Così SCHEID 1998, p. 174.

del matrimonio tra gli sposi<sup>31</sup>. Ma nel testo di Catullo, poiché il letto nuziale è destinato ad accogliere una dea, esso è denominato sinteticamente *puluinar geniale*, con formula che allude, attraverso il suo primo membro, al rito del *lectisternium*<sup>32</sup>.

Alla base della cerimonia del *lectisternium* si trovava, come è noto, il rito greco dei θεοξένια: esso prevedeva l'allestimento periodico o eccezionale di un banchetto sacro cui gli dèi (ma poteva trattarsi anche di una divinità singola) partecipavano quali ospiti attivi o passivi di una comunità umana<sup>33</sup>. A Delfi una festa teossenica si teneva regolarmente nel mese delfico di Theoxenios: il *Peana* 6 di Pindaro ne offriva, con ogni probabilità, l'*aition* (vedi *infra*). Secondo la testimonianza di Lrv. 5.13.4-8 (ma cfr. anche DION 12.9), il primo *lectisternium* si tenne a Roma nell'estate del 399, in conseguenza di una moria degli animali che indusse il senato a decretare la consultazione dei libri Sibillini:

Duumiuri sacris faciundis, lectisternio tunc primum in urbe Romana factio, per dies octo Apollinem Latonamque et Dianam, Herculem, Mercurium atque Neptunum tribus quam amplissime tum apparari poterat stratis lectis placauere. Priuatim quoque id sacrum celebratum est. Tota urbe patentibus ianuis promiscuoque usu rerum omnium in propatulo posito, notos ignotosque passim aduenas in hospitium ductos ferunt, et cum inimicis quoque benigne ac comiter sermones habitos; iurgiis ac litibus temperatum; uinctis quoque dempta in eos dies uincula; religioni deinde fuisse quibus eam opem di tulissent uinciri.

Greca è dunque la fonte del sapere (i libri Sibillini) che prescrive ai Romani il rito di riconciliazione con gli dèi; in verità riconciliazione si ha su due piani, perché il rito pubblico dell'invito a banchetto si replica nelle case private interessando capillarmente

<sup>31</sup> PASQUALI 1920; sul *lectus genialis* e sulla sua importanza nell'ideologia del matrimonio romano, FAYER 2005, pp. 549-559, in particolare 550: «Nei tempi più antichi il letto nuziale veniva allestito nell'atrio e collocato di fronte alla porta d'ingresso, onde l'appellativo di *lectus adversus*; in età più recente il vero letto nuziale venne trasferito in uno dei *cubicula* che si aprivano sull'atrio o sul peristilio, ma dal momento che le fonti letterarie continuano ad alludere all'*atrium* parlando del letto nuziale, bisogna ritenere che il *lectus genialis* nell'atrio fosse diventato un oggetto simbolico, un letto, secondo Festo [FEST. p. 83 Lindsay]: *qui nuptiis sternitur in honore genii, unde est appellatus*, o, secondo Servio [SERV. Aen. 6.603]: [*lecti*] *qui sternuntur puellis nubentibus*; un letto, quindi, che era 'un mobile di parata', che conservava un'importanza considerevole nei riti nuziali, soprattutto presso le nobili famiglie».

<sup>32</sup> Sulla storia e le funzioni di questo rito, cfr. in particolare DAGR, s.v. *Lectisternium*, pp. 1006-1012 (A. BOUCHÉ-LECLERCQ), RE, s.v. *Lectisternium*, pp. 1108-1115 (G. WISSOWA), OGILVIE 1965, pp. 655-658, NOULIHAN 1989, LANDOLFI 1990, pp. 14-28, SCHEID 1998, LEIGH 2002, TheSCRA, s.v. *Banquet romain*. *Banquets offerts aux dieux*, pp. 273-278 (S. ESTIENNE); utile anche VEYNE 2000.

<sup>33</sup> Sui θεοξένια cfr. in particolare BRUIT 1989, JAMESON 1999, SCHMITT-PANTEL 1992, pp. 14-33, RUTHERFORD 2001, p. 310, TheSCRA, s.v. *Banquet grec*. *Theoxenies*, pp. 225-229 (L. BRUIT, F. LISSARRAGUE), KOWALZIG 2007, pp. 181-201, PETRIDOU 2015, pp. 289-294.

la comunità umana. Ossia la concordia si ristabilisce, come effetto di questo operare pio, sia nei rapporti tra dèi e uomini che in quelli tra uomini e uomini.

Così John Scheid, in un suo noto intervento, riassume la natura e il significato religioso del *lectisternium*<sup>34</sup>: «Il apparaît donc que les différents segments du lectisterne constituaient avant tout un rite, un seul rite qui énonçait, comme plusieurs autres, la réconciliation des Romains et de leurs dieux après une brouille momentanée [...] Le lectisterne est [...] un élargissement du sacrifice-banquet traditionnel et non pas une intériorisation de celui-ci. Ce nouveau rite comporte bien entendue des traits grecs, c'est-à-dire provenant d'un rite grec relativement répandu. Mais il s'agit avant tout d'une construction romaine que j'interpréteraï plutôt comme une méditation rituelle, une glose solennelle du sacrifice que comme la découverte d'une nouvelle forme de piété. Le lectisterne ne fut jamais autre chose qu'un rite splendide. Les récits des lectisternes successifs sont d'ailleurs nettement plus sobres, de sorte qu'il faut conclure que la description du lectisterne de 399 doit être considérée comme l'*aition* de ce rite».

Nell'atrio del palazzo immaginato da Catullo, a Farsalo, campeggia il *lectus genialis*, secondo un costume avito dell'aristocrazia romana: il popolo che visita la reggia ammira la coperta nuziale su cui più tardi giaceranno gli sposi. Ma poiché quel letto è 'per la dea' (*diuae*) ecco che diviene plausibile chiamarlo *puluinar*, come il *lectus* su cui 'si stendono' le divinità nella cerimonia del *lectisternium*: ciò che sta per aver luogo, in effetti, è un solenne banchetto, cui gli immortali (dieci tra gli dèi olimpi) partecipano invitati da un mortale (l'eroe Peleo). Il popolo lascia l'ambiente dove ha ammirato la *uestis* decorata sul letto, mentre la lunga similitudine dei vv. 269-275 fa velo al 'cambio di scena'<sup>35</sup>. L'ambiente è ora predisposto per accogliere il banchetto nuziale, cui prenderanno parte gli dèi (come da tradizione) e nel quale sarà eseguito (non dalle Muse ma da un altro coro divino) un canto in onore degli sposi. All'esposizione pubblica del *lectus genialis*, simbolo della continuità della stirpe, allo sfarzo della coperta su cui avrà luogo la *con-*

<sup>34</sup> SCHEID 1998, p. 176.

<sup>35</sup> Nel matrimonio greco la sposa banchettava circondata dalle donne e separata dallo sposo; nella cena che precedeva la *deductio* nel matrimonio romano, invece, la sposa condivideva il *lectus* con lo sposo. Le funzioni che il *puluinar diuae geniale* prende nel testo catulliano sono quelle del 'mobile di parata' (vedi *supra*, nt. 31) e, in prospettiva, del letto su cui si compirà la *consummatio matrimonii*. La sua funzione nel corso del banchetto è lasciata in sospeso. PASQUALI 1920, p. 5 e FEDELI 1983, p. 112 intendono 61.1, 164-166 *aspice intus ut accubans | uir tuus Tyrio in toro | totus immineat tibi* nel senso che la sposa, condotta sulla soglia della casa, vi vede all'interno, nell'atrio, lo sposo accomodato sul *lectus genialis*, simbolo del prestigio del casato; per altri invece (LAFAYE 1922, p. 42) lo sposo giacerebbe su un divano adorno di cuscini purpurei (diverso dal *lectus genialis*), davanti al quale sarebbe stata imbandita una tavola: qui la sposa doveva essere accolta per la cerimonia dell'acqua e del fuoco. Forse le due possibilità sono temperate nella situazione eccezionale del matrimonio di Farsalo, che coinvolge un re greco e una dea, in effetti ancora attesa nell'atrio del palazzo dove sta per celebrarsi un banchetto (cfr. anche *infra*, pp. 60-63).

*summatio matrimonii*, segue l'annuncio della nascita di Achille, il più grande tra gli eroi del mito greco, nel canto nuziale intonato dalle Parche, divinità romane.

La società discorde e abbandonata dagli dèi, che fa da contesto di vita al narratore del c. 64, avrebbe bisogno di riconciliazione a tutti i livelli; questo presente è il *nadir* rispetto al quale lo *zenith* è rappresentato dal tempo in cui qualcosa accadde – l'acclamato matrimonio dell'eroe con la dea, il banchetto al quale l'uomo invitò gli dèi – che merita di non essere dimenticato. Rigenerandone le immagini e l'atmosfera la poesia si incarica di ridar vita a quell'evento del mito che rappresenta, o dovrebbe rappresentare, il modello di ogni concetto o messa in scena rituale della concordia tra gli uomini e gli dèi e degli uomini tra loro.

Così in questo atipico epillio in cui l'uso alessandrino dell'eziologia è sistematicamente evitato, il conio della formula *puluinar... geniale* riporta il rito evocato dal termine *puluinar* (cioè il *lectisternium*) a una matrice che si rivela, nel mito, tanto più ricca della sua emanazione, e ciò perché appunto la *comunicazione tra le sfere* (quella umana e quella divina), cui il popolo *unanime* fa da corona (vv. 32-33 tota... | *Thessalia... laetanti... coetu*)<sup>36</sup>, è realizzato, attraverso la cerimonia nuziale, nella sua forma più compiuta, cioè quale *comunione tra nature*.

Al lettore romano era suggerita dunque un'idea di 'origine' unitamente a una di 'modello'; la mente di chi coglieva l'allusione al *lectisternium*, inoltre, si predispondeva a un certo svolgimento (dopo il sopraggiungere del popolo, l'arrivo degli ospiti di riguardo: cfr., rispettivamente, vv. 31-42 e 278-302)<sup>37</sup>; l'evocazione di quel rito romano nel racconto di un famoso matrimonio del mito greco, infine, ribadiva l'esistenza di un rapporto tra quell'evento occorso in un tempo 'altro' e l'attualità in cui il solenne dramma del *lectisternium* aveva o poteva avere luogo, se le circostanze lo richiedevano.

E le circostanze ora lo richiedono, come il c. 52 ci testimonia in modo emblematico<sup>38</sup>:

Quid est, Catulle? quid moraris emori?  
 sella in curuli struma Nonius sedet,  
 per consulatum peierat Vatinius:  
 quid est, Catulle? quid moraris emori?

<sup>36</sup> Giustamente FLORATOS 1957, p. 18 sottolinea come la scena di giubilo corale rappresentata nei vv. 31-44 rammenti al lettore l'ideale sociopolitico della *concordia ordinum* insultato nella Roma contemporanea.

<sup>37</sup> Questa interpretazione consente di risolvere un problema più volte segnalato dai commentatori, chiarendo sul piano del costume romano la ragione per cui, in un carne che celebra la comunione tra l'uomo e la dea, i visitatori immortali 'prendono il posto' di quelli mortali, restandone separati.

<sup>38</sup> Si ricorda di questo carne WILAMOWITZ 2012, p. 519.



Una pestilenza morale ha contaminato le istituzioni e le famiglie, gli dèi si sono ritirati dalla città. Il rito del *lectisternium* era nato, nel 399, «de la nécessité de trouver une solution religieuse à un fléau qui menace l'ensemble de la collectivité. La *pestilentia* est un *prodigium* et le lectisterne entre dans le cadre de la *procuratio prodigiorum* (...). Il s'agit d'apaiser la colère de six dieux convoqués selon un ordre qui n'est pas laissé au hasard. D'abord remarquons que ce sont des *dii peregrini*, des dieux installés depuis peu en dehors du *pomerium*»<sup>39</sup>.

Il c. 64 è anche una specie di *procuratio poetica*, una affabulazione che mira a 'far apparire' gli dèi. Questa epifania, certo, è letteraria, è vista *nella mente* di chi narra e di chi legge (o ascolta), come in certi inni letterari di Callimaco<sup>40</sup>; ma è anche vero che tale epifania risponde – di nuovo come in Callimaco – a un rituale ben eseguito, che nel c. 64 è dato anzitutto dalla calibrata predisposizione di un contesto (le nozze nel palazzo di Farsalo): tanto esso è adeguato ad accogliere nel proprio spazio il banchetto degli dèi quanto precisamente risponde – come il lettisternio fondativo – alla crisi attuale. Gli dèi greci dell'età eroica prendono posto in questa fantasia ben concepita, la cui credibilità dipende sia dalla dottrina di chi narra che dalla naturalezza del suo narrare. Essi appartengono allo stesso pantheon di quei sei *dii peregrini* che si resero familiari ai Romani, per la prima volta, nel *lectisternium* del 399; accogliendo l'invito di Peleo alla *θητογαμία*, accomodandosi sui *puluinaria* del banchetto di Farsalo, essi inaugurano la situazione teossenica, ne fissano quell'immagine che il rito del *lectisternium* 'replicherà' nelle sue esecuzioni storiche.

Questo testo sembra suggerire che ora *solo* la poesia – il prodotto dell'individuo che sa parlare, a suo piacimento, con gli eroi di una volta (v. 24 *uos ego saepe, meo uos carmine compellabo*) – può riportare gli dèi nella società che essi hanno abbandonato, almeno per qualche momento. Constatiamo d'altra parte che un simile risultato è reso possibile da *questa* poesia, in cui la forma moderna, divenuta ormai classica (il racconto poetico alla Callimaco), e la materia antica (il mito greco) consentono al sentire attuale di uscire dalla sua contingenza, mentre a loro volta materia e forma vengono rimotivate da una certa disposizione spirituale (la critica dei tempi, l'impulso all'evasione), senza la quale sarebbero rimaste senza sviluppo.

Questa modalità del racconto poetico, a suo tempo nata sulla pagina di Callimaco come il riflesso di una accettata o voluta separazione dal passato, viene ora adottata per esprimere la nostalgia del passato, ovvero il distanziamento dal presente, il quale tuttavia si ritrova incluso entro i confini del racconto ben più di quanto non accadesse nella poesia 'modernizzante' degli epilli mitologici alessandrini.

<sup>39</sup> NOUILHAN 1989, p. 28.

<sup>40</sup> Cfr. in particolare HUNTER, FUHRER 2002, THOMSEN 2002, p. 273.

2. Completata la descrizione della coperta nuziale la parola del narratore ritrova il punto di partenza (vv. 265-266):

talibus amplifice uestis decorata figuris  
puluinar complexa suo uelabat amictu.

La folla dei Tessali, soddisfatta di ciò che ha potuto ammirare, si ritira, come si diceva, facendo luogo agli dèi (v. 268 *sanctis coepit decedere diuis*). L'arrivo degli Olimpi è in realtà preceduto dal sopraggiungere di tre figure intermedie fra la condizione umana e quella dei grandi dèi, ossia Chirone, Peneo e Prometeo. Essi giungono alla reggia uno alla volta. Tutti e tre sono strettamente legati alla Tessaglia; tutti e tre rappresentano la fase della storia del mondo che precede quella eroica; due di essi recano doni, prodotti della natura che passano alla condizione di artefatto, ma senza giungere a rappresentare uno 'stato di cultura': il centauro ha composto fiori di varia provenienza in una corona (vv. 278-284), il dio-fiume porta un fascio di alberi di diversa specie, che dispone in modo da 'ripristinare' la sede naturale del matrimonio del mito (vv. 293-294)<sup>41</sup>:

haec circum sedes late contexta locauit,  
uestibulum ut molli uelatum fronde uireret<sup>42</sup>.

Solo a questo punto giungono Giove e gli altri Olimpi, tutti tranne Apollo e Diana, i quali disprezzano Peleo e non intendono unirsi alla celebrazione delle nozze di Teti con un mortale (vv. 298-302); si sospende così, in un modo che può sorprendere il lettore, la concordanza tra i 12 *dii Consentes* (Liv. 22.10)<sup>43</sup>. Gli dèi prendono posto sui loro triclini; le Parche – per la sorpresa del lettore – intonano il peana nuziale (vv. 303-306)<sup>44</sup>:

<sup>41</sup> Sulla tradizione delle nozze, cfr. REITZENSTEIN 1900, *DAGR*, s.v. *Thétis*, pp. 253-257 (A. LEGRAND), KLINGNER 2016, pp. 7-24, JOUAN 1966, pp. 72-87, MARINČIĆ 2001, pp. 485-486. La loro ambientazione urbana sembra essere stata una innovazione di Catullo: cfr. in particolare REITZENSTEIN 1900, pp. 86-88, il quale però interpretava il c. 64 come la traduzione latina di una poesia di corte di età ellenistica. Sulla questione dell'originalità di questo testo – una acquisizione ormai definitiva della critica catulliana –, FERNANDELLI 2012, pp. XVIII-XIX.

<sup>42</sup> Con *uestibulum* il narratore sembra riferirsi allo spazio destinato alla celebrazione delle nozze, cioè all'*atrium* del palazzo reale (vedi anche v. 276 *uestibuli linquentes regia tecta*, dove l'azione è riferita ai visitatori che si ritirano per fare posto agli ospiti del banchetto): sulla questione cfr. in particolare SCHMALE 2004, pp. 93-97.

<sup>43</sup> Il punto sulle interpretazioni di questa assenza in FERNANDELLI 2012, pp. 280-289.

<sup>44</sup> Su questa scelta romanizzante, cfr. CARLETTI COLAFRANCESCO 1981-1982, pp. 255-256, FERNANDELLI 2012, pp. 289-297.

qui postquam niueis flexerunt sedibus artus,  
 large multiplici constructae sunt dape mensae,  
 cum interea infirmo quatientes corpora motu  
 ueridicos Parcae coeperunt edere cantus.

Il carne cantato dalle Parche durante il banchetto si apre con un appello quasi innico a Peleo ed è poi costituito da 2 + 2 stanze, dove si è riconosciuta la presenza di motivi epitalamici (vv. 328-336 e 372-381) che incorniciano la vasta profezia della nascita, della gloria e della morte del figlio degli sposi, Achille (vv. 337-371). Questo il testo della stanza introduttiva, seguita dal primo ritornello (vv. 323-327):

o decus eximium magnis uirtutibus augens,  
 Emathiae tutamen, Opis carissime nato,  
 accipe, quod laeta tibi pandunt luce sorores, 325  
 ueridicum oraculum: sed uos, quae fata sequuntur,  
 currite ducentes subtegmina, currite, fusi.

I primi due versi del canto intrecciano in modo particolarmente vistoso l'elemento greco e l'elemento romano<sup>45</sup>, nel quadro di un sincretismo che riguarda, anche qui, tutti i piani del testo, da quello culturale-letterario (non le Muse eliconie intonano il peana nuziale al matrimonio di Peleo e Teti, ma divinità doppiamente 'fuori posto' come le romane Parche) a quello dello stile (irruzione della lirica nell'epos).

Cercherò ora di ricostruire l'operazione compositiva che ha reso possibile un risultato insieme così nuovo e ricco di significato culturale.

Al centro dell'interesse di chi svolge il racconto si ritrova, come detto, il matrimonio del mortale con la dea. Questo grande evento del mito è presentato dal narratore in modo da realizzare un crescendo nel passaggio da una prima fase, quella in cui gli uomini – il popolo tessalo – visitano l'atrio del palazzo ancora vuoto, riempiendosi di meraviglia alla vista della coperta decorata, a una seconda, in cui gli dèi si accomodano sui triclini di avorio preparandosi al banchetto di cui il canto in onore degli sposi sarà il principale ornamento. Dunque *all'ecfrasi segue il canto*; la descrizione delle figure in-

<sup>45</sup> Le Parche alludono alle qualità eroiche di Peleo, illustrate dalle sue imprese (cfr. anche *infra*, vv. 348 *egregias uirtutes* e 357 *magnis uirtutibus*, in riferimento ad Achille), ma con una formulazione che rimanda a valori romani (cfr. NEP. *Timoth.* 1.1 *a patre acceptam gloriam multis auxit uirtutibus* e gli altri esempi ricordati da Nuzzo 2003, pp. 159-160); il verso successivo accoglie il coronimo alessandrineggiante *Emathia* (nome di una regione della Macedonia, qui abusivamente riferito alla Tessaglia) insieme con il teonimo *Ops*, designante la dea italica che corrisponde a Rhea (cfr. PLAUT. *Persa* 252 *Ioui opulento incluto Ope gnato*, Mil. 1082 *Iuppiter ex Ope natus*). *Opis carissime nato* riformula, amplificandola, l'espressione Διὶ φιλῇ (Il. 1.74, qui riferita ad Achille), tenendo conto anche del fatto che proprio a Il. 24.61, cioè nel passo dove è rammentato il matrimonio di Peleo, Era nomina lo speciale favore accordato dagli dèi all'eroe.

tessute sulla coperta e la ‘tessitura’ del canto-destino occupano quasi per intero le due fasi successive del racconto. Nel concepire la struttura bipartita della sua poesia Catullo sembra aver avuto in mente soprattutto due modelli, se con ‘modello’ intendiamo, in modo elastico, non esclusivamente un *exemplar* da imitare o emulare ma anche un testo che offre suggerimenti specifici o che stimola una volontà di continuazione attraverso completamento, approfondimento, risistemazione.

I due testi cui mi riferisco, il racconto delle nozze di Medea e Giasone nel IV delle *Argonautiche* (vv. 1068-1222) e l'*Idillio 15* di Teocrito (*Le Siracusane* o *Le Adoniazuse*), presentano la sequenza descrizione-canto; essi si riferiscono inoltre a una situazione a sua volta articolata in due fasi (nozze – il giorno dopo; ‘nozze’ – il giorno dopo) e attraversata da due movimenti (partecipazione delle Ninfe alle nozze – partecipazione del popolo; partecipazione del popolo – di figure superiori)<sup>46</sup>. Questi modelli offrivano idee per la strutturazione del carne ma anche per affrontare un problema che si poneva al poeta sul piano culturale-ideologico: ossia la mediazione tra il racconto tradizionale delle nozze, di cui *Il.* 24.62-63 rappresenta la formulazione minima ([*Hera Apollini*] «Dèi, partecipate tutti alle nozze; e con gli altri dèi | anche tu banchettavi suonando la cetra»), e la liturgia matrimoniale familiare ai Romani<sup>47</sup>. Da una parte un racconto che fa coincidere il matrimonio con il banchetto nuziale; dall’altro un protocollo che, per quanto soggetto a variazioni, attribuisce il massimo significato a certi passaggi (*manuum iunctio*; *deductio in domum mariti*; lo sposo offre alla sposa acqua e fuoco nell’*atrium* dove è esposto il *lectus genialis*) non coincidenti con il momento che prende risalto in Omero e in altri racconti greci dell’evento mitico.

Nel racconto di Apollonio il matrimonio tra Medea e Giasone è fin troppo celato per essere un matrimonio illustre e fin troppo spettacolare per essere un matrimonio celato<sup>48</sup>. Esso contiene sottili riferimenti alla ierogamia che ha fondato l’istituto stesso

<sup>46</sup> Nel racconto di Apollonio il popolo fa visita alla grotta il mattino seguente portando doni ai novelli sposi (vv. 1170-1200); per quanto riguarda la cerimonia di Alessandria è ragionevole ritenere che le κλῖναι lasciate libere durante la visita del popolo erano destinate a essere occupate dagli invitati al banchetto sacro: cfr. *infra*, pp. 42-44.

<sup>47</sup> Sulle fasi del matrimonio romano, cfr. *DAGR*, s.v. *Matrimonium*, pp. 1654-1657 (C. LÉCRIVAIN), BLÜMNER 1911, pp. 349-361, FEDELI 1983, BOËLS-JANSSEN 1993, pp. 99-223, FAYER 2005, pp. 464-562, AGNESINI 2007, pp. 66-75; utile anche HERSCH 2010, pp. 62-226.

<sup>48</sup> Sulla via del ritorno in Tessaglia, Giasone e Medea sono inseguiti dalle navi colchiche: approdano e trovano ospitalità a Drepane (vv. 982-1222), dove la regina Arete, durante la notte, cerca di persuadere il marito Alcino a proteggere la coppia dalle pretese degli inseguitori: la protezione del re sarà accordata a patto che i due giovani siano già sposati. Di nascosto Arete informa di ciò Giasone, il quale appresta la cerimonia nuziale seduta stante. Una grotta farà da talamo agli sposi. «Qui allora stesero un grande letto e sopra | vi gettarono il fulgido vello d’oro, affinché le nozze fossero | onorate e degne del canto dei poeti» (vv. 1141-1143; probabile archetipo di questo matrimonio nella natura quello di Peleo e Teti sul Pelio: cfr.

del matrimonio, quella tra Zeus e Era; ed è idealmente tenuto sotto osservazione dalla coppia olimpica<sup>49</sup>; infine Giasone è caro a Era come caro agli dèi era Peleo, cosicché le nozze segrete, che Giasone e Medea avrebbero voluto celebrate pubblicamente nella reggia di Iolco (cfr. vv. 1161-1164), godono tuttavia di uno splendore che ricorda, su scala ridotta, le nozze tra l'eroe e la dea. Nella situazione di Drepane grande cura è dedicata, sotto la regia di Era, a garantire la legittimità dell'unione tra Giasone e Medea, che pur restava mutila, per forza di cose, di due passaggi obbligati come gli ἀνακαλυπτῆρια (cioè lo 'svelamento' della sposa durante il banchetto) e l'ἀγωγή alla casa dello sposo. Queste omissioni sono compensate dall'accento sulla verginità di Medea, sulla pia offerta di sacrifici preliminari, sulla scrupolosa preparazione del letto nella grotta, sul convenire di ospiti illustri (ninfe di tutta la regione partecipano alla cerimonia), sull'intonazione del canto nuziale all'esterno della grotta – cioè del talamo improvvisato – durante la *consummatio matrimonii*.

Questo testo costituiva un precedente, agli occhi di Catullo, per la rappresentazione di un matrimonio mitico evidentemente legittimo (tutto si svolge sotto il controllo di Era, la ierogamia fondativa vi è evocata, la saggia Arete lo vuole, il giusto Alcinoos lo sancisce) nonostante le 'omissioni' nello svolgimento del rito e l'atmosfera chiaroscurale. Gli sposi, come si è detto, avrebbero desiderato celebrare le loro legittime nozze in città,

---

HUNTER 2017, p. 196, *ad v.* 807 e p. 237, *ad vv.* 1142-1143 e *supra*, nt. 39). Era invia al matrimonio le ninfe del luogo, fluviali, montane e silvestri: esse portano in dono agli sposi fiori variopinti (certo a questo pensava Catullo mentre componeva i quadri di Chirone e Peneo sopra ricordati); e stendono veli profumati nella grotta, davanti alla quale gli eroi, armati, vigilano e insieme intonano l'imeneo accompagnati dalla cetra di Orfeo (vv. 1143-1160). Arete e Alcinoos rappresentano la realizzazione perfetta, sul piano umano, di quel sacro istituto che fu fondato con la ierogamia di Zeus e Era; d'altra parte l'unione nascosta tra i due dèi, cui Era si riferisce in *Iliade* 24 (vedi *supra*, nt. 17), fa da modello al matrimonio di Giasone con Medea, tanto più che certe cerimonie culturali in onore di Era, commemoranti il suo matrimonio con Zeus, prevedevano la presenza di soldati in armi durante la fase della processione sacra (cfr. *DAGR*, s.v. *Hiéros gamos*, pp. 180-181 [H. GRAILLOT]). È poi notevole che nel passo omerico tenuto presente da Apollonio Era faccia ampio riferimento alla coppia formata da Oceano e Teti (essi avevano allevato la dea in una grotta omonima a quella corcirese, la grotta di Macride: cfr. *ibidem* p. 178; A. RH. 4.540, 1131-1340, con HUNTER 2017, pp. 155 e 236, *ad ll.*); cioè a quella stessa coppia divina che nel c. 64 (vv. 29-30; vedi anche *supra*, p. 30) fa le veci dei genitori di Teti. Commentando i versi in cui Era ricorda a Teti il proprio ruolo nel suo matrimonio (A. RH. 4.805-809 «Ma io feci in modo che ti fosse marito il migliore | degli uomini, affinché tu ne avessi in cambio splendide nozze | e generassi dei figli; su mio invito tutti gli dèi | presero parte al banchetto; e io stessa reggevo | la fiaccola nuziale»), VIAN 1981, p. 176, nt. 4 osserva che «dans l'épisode de le noces, les parents naturels de Thétis son toujours curieusement absents»: lo stesso accade nel c. 64, dove però la sostituzione dei genitori di Teti (Nereo e Doride) con i suoi nonni, coppia cosmologicamente più significativa, ben si spiega con la particolare prospettiva 'storica' del narratore catulliano.

<sup>49</sup> Cfr. A. RH. 4.95-98: «Mia cara, Zeus Olimpio in persona ed Era Coniugale, sposa di Zeus, siano testimoni del mio giuramento: io ti condurrò come moglie legittima nel mio palazzo, quando avremo fatto ritorno nella terra dell'Ellade»; e *supra*, nt. 17.

a Iolco, nel palazzo regale del padre di Giasone, e non furtivamente in un luogo remoto e selvaggio.

La tradizione conosceva un matrimonio di Peleo e Teti celebrato sul Pelio, in uno scenario naturale<sup>50</sup>; ma, come si è visto, Catullo ambientò le nozze dell'eroe con la dea in città, a Farsalo, nella reggia di Peleo<sup>51</sup>. Nel suo racconto, in un certo senso, si realizza il sogno degli sposi di Apollonio; e per fare delle nozze di Peleo e Teti uno sfarzoso evento cittadino il poeta romano si avvale, con ogni probabilità, di notizie relative a cerimonie storiche famose<sup>52</sup>; e con certezza di un modello letterario, l'*Idillio 15* di Teocrito<sup>53</sup>.

Questo mimo inscenava la visita di due Siracusane agli Adonia di Alessandria. Due amiche si avventurano tra la folla che si dirige verso il palazzo reale, per raggiungerne l'αὐλή (cui corrisponde l'*atrium* della *domus* romana) e ascoltare l'*Adone*, cioè l'inno con cui una cantante celebra il ritorno dell'eroe dall'Ade e la sua riunione con Afrodite. La festa è indetta dalla regina Arsinoe che con essa ringrazia la dea per aver reso immortale la propria madre, la regina Berenice. Arrivate all'interno del palazzo le due visitatrici hanno prima modo di ammirare degli arazzi di cui commentano i raffinati decori (vv. 78-86, ecfrasi drammatizzata) e poi ascoltano l'inno nel quale la cantante argiva intreccia il rife-

<sup>50</sup> Cfr. *supra*, nt. 39 e nt. 46.

<sup>51</sup> Cfr. *supra*, nt. 41.

<sup>52</sup> Su questo punto insiste REITZENSTEIN 1900, pp. 86-88, citando la festa tolemaica descritta da Callissino di Rodi (fr. 2, p. 627 Jacoby = ATH. 5.196a-203b, su cui cfr. MARCHIORI 2001, pp. 493-510, con la bibliografia citata), interessante anche per l'analisi delle *Adoniazuse* (cfr. RICE 1983, pp. 59, 98-99). Effettivamente diversi aspetti di questa grande πομπή indetta dal Filadelfo hanno un riscontro nel carme di Catullo: l'allestimento e diversi particolari del padiglione dove si celebrerà il banchetto (tra cui le coperture vegetali dell'area circostante la tenda, la profusione di fiori di ogni tipo, stupefacente nella stagione invernale, i teli decorati distesi sui divani, l'apprestamento di fronte al simposio di un divano speciale su cui sono esibiti coppe, bicchieri e vasellame prezioso); il riferimento a situazioni separate, in ragione del rango dei partecipanti (il padiglione per il simposio dei θεῶροι, cioè delle delegazioni sacre, è lontano dall'area assegnata ai soldati, gli artigiani, i forestieri: cfr. SCHMITT-PANTEL 1992, pp. 283-286, 393, 460); questa gerarchizzazione doveva valere anche per la πομπή vera e propria, in cui la sfilata dei diversi cortei, associati a figure divine (apriva quello di Eosforo, chiudeva quello di Espero), si svolgeva entro lo spazio circoscritto dello stadio, non accessibile a tutti (dunque visibile, verosimilmente, solo agli ospiti di riguardo e alla parte greca della popolazione, mentre il resto si sarà accalcato nelle strade circostanti: cfr. RICE 1983, p. 31). La memoria di quel grandioso evento, con cui si fondavano le Tolemee (feste quinquennali simili alle Olimpiadi) o se ne accompagnava una celebrazione successiva (MARCHIORI 2001, p. 495, nt. 3), poteva essere stata rinfrescata, nella Roma degli anni 50, dalla vicenda che riguardò Tolemeo XII Nuovo Dioniso, detto Aulete (re d'Egitto deposto nel 58 e rimesso sul trono con la forza, nel 55, dal governatore della Siria Aulo Gabinio). Lo stesso dotto dei *Deipnosophisti* che ha riportato il testo di Callissino conclude il suo intervento osservando: «Tutta la ricchezza del re Filadelfo, a lungo conservata, fu dissipata dall'ultimo Tolemeo, quello che finanzia di tasca propria la guerra gabiniana: non era un uomo d'armi, in effetti, ma un aulete e un prestigiatore».

<sup>53</sup> L'importanza di questo testo per il c. 64 è messa in luce nei particolari in FERNANDELLI 2012, pp. 59-70.

rimento al contesto alle lodi di Adone (vv. 100-144), prima atteso da Afrodite e ora a lei riunito (vv. 127-128 «Il letto è stato preparato per il bell'Adone, ma lo occupa Cipride, lo occupa Adone dal braccio roseo»)<sup>54</sup>; quindi la descrizione complessiva dell'apparato festivo, donde emerge anche il modo come il rito si articola nel tempo<sup>55</sup>.

Così Gow ricostruiva lo scenario che il mimo descrive o suggerisce<sup>56</sup>: «The stage is a room, a marquee, or more probably a garden, inside the palace, hung with a tapestry representing Adonis in a silver chair, dead or dying, with Aphrodite and other figures in attendance. In unspecified relation to the tapestry are arbours of greenery, in which are hung bunches of fragrant herbs; above them are suspended flying figures of Erotes. In the central arbour is a couch of ebony and gold, the legs of which are formed of ivory groups of Ganymede carried off by an eagle. On it recline on purple coverlets figures of Adonis and Aphrodite, who embrace or kiss. In front of the couch are tables bearing a lavish display of food. Other arbours are similarly furnished, but the couches are unoccupied and will remain so until the spectators depart and those invited to the feast arrive and take their places on them. The populace who come to view the show are entertained at intervals by singers, who are perhaps taking part in a singing competition».

Queste osservazioni vanno integrate con i rilievi svolti dallo studioso inglese in un altro punto, dove egli usa il c. 64 per dimostrare che il *tableau* di Teocrito rappresenta l'apparato di una festa di fidanzamento e non di una cerimonia nuziale<sup>57</sup>: «There the *puluinar geniale* of ivory with crimson coverlet is set out (47), and viewed by spectators, succeeded presently by guests (267), who take their places at the banquet (303). The Parcae sing, but allude to the actual union of the bridal pair as still to come (328). In T. nothing is said of guests, but the offerings mentioned in 122ff. are not meant to be wasted, and it is reasonable to conjecture, with Glotz (pp. 262ff.), that they will furnish a

<sup>54</sup> Per il testo e l'interpretazione di questi versi seguo Vox 1997, pp. 250-251.

<sup>55</sup> L'inno culturale è intonato mentre, nel primo giorno della festa, la coppia degli sposi annualmente riuniti viene esposta all'ammirazione del pubblico; ai vv. 131-135 la cantante fa riferimento all'amore degli sposi («Ora Cipride goda, avendo il suo sposo») e poi alla cerimonia del congedo dall'eroe, che avrà il luogo il giorno dopo, all'alba, sulla riva del mare. Nella sezione successiva dell'inno (vv. 136-142), prima del congedo (vv. 143-144), è elevata una lode ad Adone che potrebbe aver ispirato l'«inno agli eroi» di Catullo attraverso il motivo dell'eccellenza («Tu giungi, Adone diletto, qui e nell'Acheronte, unico – dicono – tra i semidei») legato a quello dell'arretamento nel tempo, fino a un'età 'iniziale' («non ebbero questo Agamennone, né Aiace... e neppure i Lapiti e i Deucalioni più antichi, né i Pelopidi, e i Pelasgi signori di Argo»): cfr. *supra*, pp. 29-30.

<sup>56</sup> Cfr. Gow 1952, II, p. 265. Per altre ricostruzioni del rito, dello scenario e in genere della base storica delle *Adoniazuse*, si vedano anche GLOTZ 1920, ATALLAH 1966, pp. 105-135, GRIFFITHS 1979, pp. 65-66, HUNTER 1996, pp. 131-134 e soprattutto REED 2000, dove è messo bene in evidenza il carattere sincretistico del culto cui il mimo teocriteo – cioè il modello di Catullo – fa riferimento.

<sup>57</sup> Cfr. Gow 1952, II, p. 298; ma già 1938, pp. 200-201.



meal for a distinguished company when the spectators have departed. If so, they too will need couches, tables, and arbours; and it is perhaps for that reason that at 119 T. uses the plural σκυῶδες. All is ready for the feast but as yet Aphrodite and Adonis are alone, and the magnificence which they are surrounded leaves the singer and spectators with no eyes for the simpler accommodation destined for the human guests».

Certamente la festa di Farsalo non è stata allestita per celebrare *il fidanzamento* di Peleo e Teti. Nell'atrio della reggia tessala i due celebreranno un matrimonio che è insieme esemplare e speciale, poiché lo sposo non ottiene in moglie una donna, ma una dea. Ciò comporta alcuni adattamenti del rituale romano così come – già lo si è visto – della tradizione greca che raccontava queste nozze.

La fase degli *sponsalia* è stata adombrata nel prologo<sup>58</sup>, e in particolare nei vv. 19-21, 29-30, 31-34, dove è messo in luce il processo che porta alle nozze:

a) vv. 19-21: amore a prima vista dell'eroe per la dea (v. 19 *tum Thetidis Peleus incensus fertur amore*); da *amor* si passa a *hymenaei* e da umano a divino (v. 20 *tum Thetis humanos non despexit hymenaeos*); Giove stesso entra in gioco: egli riconosce in Peleo lo sposo giusto per Teti (v. 21 *tum Thetidi pater ipse iugandum Pelea sensit*) ed è così che la dimensione privata e contingente del 'colpo di fulmine' viene definitivamente trascesa<sup>59</sup>;

<sup>58</sup> La trattazione più ampia e dettagliata sulla procedura degli *sponsalia* si trova in FAYER 2005, pp. 15-184.

<sup>59</sup> Ai vv. 19-21 il triplice *tum* riprende l'asserzione del v. 16 (*illa, atque <haud> alia, uiderunt luce marinas / mortales oculis... Nymphas*): l'accento posto sulla circostanza temporale, ricostruita con esattezza dal narratore ben documentato (v. 19 *fertur*), piuttosto che sulle azioni che vi sono associate (innamoramento di Peleo, consenso di Teti, interpretazione positiva di Giove), consente di far passare queste ultime come dati di fatto, mentre sono componenti di una coerente costruzione ideologica. Ogni resistenza alle nozze testimoniata dalla tradizione è rimossa (Teti *non lotta* con il futuro sposo, conformemente a quanto prescritto alla buona sposa in 62.59-66, su cui AGNESINI 2007, pp. 350-353); l'amore a prima vista contraccambiato (un mitema non attestato altrove; sull'avversione di Teti per Peleo cfr. invece le fonti discusse da GANTZ 1993, pp. 192-193, GRIFFIN 1997, pp. 129-131) si concilia con l'interesse di Giove (secondo una profezia Teti genererà un figlio più grande del padre: cfr. FERNANDELLI 2012, pp. 264-266), che diviene così, al posto della moglie (A. RH. IV 805-809; cfr. *supra*, nt. 48), il vero regista di questo matrimonio: sovrintendendo ad esso come *pater ipse* (v. 21, con l'esauriente nota di ELLIS 1889, pp. 286-287), *dium genitor* (v. 27; cfr. anche vv. 298, 387 *pater diuum*), egli si lascia definitivamente alle spalle l'*affaire* privato che lo riguarda (v. 27 *suos... amores*) per ritrovarsi nella posizione dell'autorità che sancisce il *significato* dell'unione nel quadro della storia del mondo (alla sua legittimazione rituale provvede invece un altro sostituto del padre di Teti, come si è visto, cioè Oceano). Interessante la nota di TURATO 2001, p. 224, a EUR. *IA* 703 ([*Agamemnon* loq.]) Ζεὺς ἡγγύησε, καὶ δίδωσ' ὁ κύριος), un testo che fu certamente tra i modelli di Catullo: «Nel nostro passo, che forse rimanda l'eco "laicizzata" dei miti di sovranità che sono alla base del *Prometeo*... (ma si veda anche Pindaro, *Istmica* 8), Zeus sarà soltanto l'augusto garante (*eggysse*) di un atto che, giuridicamente (*didōs[i]*), spettava a Nereo». L'elasticità con cui è trattato il ruolo del padre della sposa nel racconto catulliano di questo speciale matrimonio si deve anche al fatto che, se una dote doveva essere ricevuta dallo sposo (cfr. 62.65, citato *infra*) e se questa dote è implicita nell'apostrofe del v. 25 ([*Peleu*] *eximie taedis felicibus aucte*: cfr. [HES.] fr. 211.7 Merkelbach-West τῆς *μῆκαρ*



b) vv. 28-30: ai vv. 26-27, nella relativa *cui Iuppiter ipse, | ipse suos diuum genitor concessit amores* risuona variata e chiarita l'espressione *pater ipse* del v. 21, in modo che non restino dubbi: essa non si riferiva a Nereo, al padre della Nereide. Giove ha preso una decisione in merito a Teti (*suos... concessit amores*), il cui riflesso 'legale' si riconosce nei vv. 29-30 (*tene suam Thetys concessit ducere neptem, | Oceanusque*: nonno e nonna, per le ragioni già viste, qui sostituiscono i genitori della sposa). I due terzi del consenso che dà legittimità alle nozze integrano così il terzo rappresentato dalla volontà della *uirgo* (v. 20 *tum Thetis humanos non despexit hymenaeos*, 28 *tene Thetis tenuit pulcherrima Nereine?*). Cfr. il finale del c. 62, vv. 59-66<sup>60</sup>:

Et tu ne pugna cum tali coniuge, uirgo.  
non aequom est pugnare, pater cui tradidit ipse,  
ipse pater cum matre, quibus parere necesse est.  
uirginitas non tota tua est, ex parte parentum est,  
tertia pars patrist, pars est data tertia matri,  
tertia sola tua est: noli pugnare duobus,  
qui genero sua iura simul cum dote dederunt.  
Hymen o Hymenaeae, Hymen ades o Hymenaeae!

E Ulpiano in *dig.* 23.1.11: *sponsalia sicut nuptiae consensu contrahentium fiunt*<sup>61</sup>.

c) vv. 31-34 *quae simul optatae finito tempore luces | aduenere, domum conuentu tota frequentat | Thessalia, oppletur laetanti regia coetu: | dona ferunt prae se, declarant gaudia uultu*. È finalmente arrivato il giorno delle nozze. La normale attesa degli sposi è fatta coincidere con il periodo che separa la partenza dell'eroe (la circostanza del 'colpo di fulmine') dal suo ritorno (*finito tempore*)<sup>62</sup>. L'espressione *optatae... luces*, ne richiama alla mente altre come *expectata... lumina*, di 62.2, dove *lumina* è però riferito al 'sorgere' di

Διακίδη καὶ τετράκις ἑλβιε Πηλεῦ), in quanto consistente in un passaggio di condizione, in un elevamento alla beatitudine divina, essa non poteva certo essere corrisposta al mortale Peleo da un dio del rango di Nereo.

<sup>60</sup> Su questi versi si veda in particolare AGNESINI 2007, pp. 345-372.

<sup>61</sup> Con HERSCH 2010, pp. 39 e 55: «consent, not a ceremony, was necessary in the formation of a marriage».

<sup>62</sup> Nel *Catalogo*, secondo l'attendibile ricostruzione di JOUAN 1966, pp. 74-75, si succedevano: la storia di Peleo e Acasto (fr. 208, 209 Merkelbach-West; cfr. anche PFEIFFER 1999, pp. 145-146); l'elezione di Peleo, quale sposo di Teti, da parte di Zeus; il matrimonio presso la grotta di Chirone sul Pelio; la presa di Iolco; l'acclamato ritorno degli sposi a Ftia e il loro insediamento (?) nel palazzo reale (fr. 211). L'espressione *finito tempore* è vaga, probabilmente per distogliere l'attenzione del lettore dalle difficoltà logiche (incongruenze con altre tradizioni) e psicologiche (troppo lungo l'intervallo tra il 'colpo di fulmine' e le nozze) poste da questa versione del mito: cfr. PERROTTA 1972, pp. 62-68.

Vespro<sup>63</sup>; poiché più avanti, nel c. 64, si fa coincidere l'atteso arrivo della stella con quello della sposa (vv. 328-329 *adueniet tibi iam portans optata maritis | Hesperus, adueniet fausto cum sidere coniunx*), il lettore è portato a pensare che il carme inquadri la giornata dedicata alle nozze, che in effetti si svolgeva tra il sorgere di Lucifero (cioè Eosforo) e il sorgere di Vespro (cioè Espero). Con *lucēs optatae* (v. 31) il narratore catulliano non si riferisce genericamente alla data delle nozze, ma, in modo puntuale (*simul optatae... lucēs | aduenere*) al levarsi del giorno<sup>64</sup>; con il riferimento all'arrivo di Vespro, invece, egli rimanda a quel momento della giornata in cui il rito nuziale effettivamente volge al suo compimento, come illustrato dal coro dei *pueri* in 62.26-30<sup>65</sup>:

Hespere, quis caelo lucet iucundior ignis?  
qui desponsa tua firmes conubia flamma,  
quae pepigere uiri, pepigerunt ante parentes,  
nec iunxere prius quam se tuus extulit ardor.  
quid datur a diuis felici optatius hora?

30

Sposare una dea è pur sempre un *ducere uxorem*; ma ci si deve accontentare di parole in luogo di fatti, cioè di una metafora (v. 29 *tene suam Thetys concessit ducere neptem*), poiché Teti, la ninfa del mare, non poteva essere accompagnata alla casa dello sposo, in solenne processione, partendo dalla casa paterna, dove di solito aveva luogo la formalizzazione del matrimonio secondo il rito romano; né era pensabile che la dea divenisse moglie alla maniera greca, 'svelandosi' durante il banchetto nella casa paterna.

Per la messa in pubblico del matrimonio, che nella cerimonia romana era affidata principalmente alla *deductio in domum mariti* della sposa, Catullo si serve dei suggerimenti che gli provengono dal testo di Apollonio e, soprattutto, da quello di Teocrito: il popolo in massa fa visita alla coppia, presso la grotta di Drepane; e così pure nel palazzo regale di Alessandria.

<sup>63</sup> In realtà Vespro non sorge la sera, ma 'arriva' – cioè appare in cielo – annunciando il sopraggiungere della sera: cfr. AGNESINI 2007, pp. 172-175; sul fatto che l'apparire della stella segni il coincidere di una fine (della giornata; di una condizione di esistenza) e di un inizio (della notte; di una nuova condizione di esistenza, che darà luogo alla famiglia), pp. 404, 438; p. 248 per l'uso catulliano di *opto* e derivati in relazione al matrimonio.

<sup>64</sup> Cfr. NUZZO 2003, p. 69; MCGILL 2005, p. 96, nt. 19 e AGNESINI 2007, pp. 167-168, 174 sull'associazione del matrimonio con il sorgere del giorno (in effetti il matrimonio è, sul piano esistenziale, un inizio). In uno dei modelli cui Catullo più attentamente guarda per rappresentare la visita dei Tessali alla reggia, cioè A. Rh. 4.1170-1195, è appena sorta l'aurora quando il popolo si reca a omaggiare gli sposi.

<sup>65</sup> Sulle implicazioni giuridiche e culturali di questi versi particolarmente efficace AGNESINI 2007, pp. 236-250.

La tradizione riferiva di una festa con canti, cori, offerte di doni per il matrimonio di Peleo con Teti; ma nell'uso romano il banchetto con ospiti e doni caratterizzava piuttosto il momento degli *sponsalia*, mentre l'intonazione di canti a sua volta apparteneva alla fase della processione vespertina verso la casa dello sposo. Questi attendeva la sposa nella sua dimora, dove, nell'*atrium*, la *pronuba* aveva apprestato il *lectus genialis*, per il quale Catullo usa l'espressione *puluinar diuae geniale*; il letto allestito per la dea a Farsalo, così come la κλίνη apparecchiata per Adone ad Alessandria, doveva servire sia per il banchetto sia per la *consummatio matrimonii*.

Tuttavia a differenza di Adone, che i visitatori vedono insieme ad Afrodite, simulacro abbracciato a simulacro, Teti non ha ancora preso posto sul *lectus-puluinar* a lei destinato. Lo sappiamo perché le Parche cantano, nella loro prima sezione 'epitalamica' (vv. 328-336):

adueniet tibi iam portans optata maritis	
Hesperus, adueniet fausto cum sidere coniunx,	
quae tibi flexanimo mentem perfundat amore,	330
languidulosque paret tecum coniungere somnos,	
leuia substernens robusto brachia collo.	
currite ducentes subtegmina, currite, fusi.	
nulla domus tales umquam contextit amores,	
nullus amor tali coniunxit foedere amantes,	335
qualis adest Thetidi, qualis concordia Peleo etc.	

Ma mentre si attende il sorgere di Espero, che porterà con sé la sposa, è come se le azioni e i loro effetti si sviluppassero senza soluzione di continuità di là da questo limite preliminarmente posto. Si osservi in particolare l'inizio della seconda 'stanza' di questa sezione (v. 334): *nulla domus tales umquam contextit amores*, un verso che tratta l'esperienza prospettata ai vv. 330-332 come cosa avvenuta (*tales*), affidando a *contextit* il compito di evocare, della *domus* in cui si sta celebrando il banchetto, il luogo dell'intimità. È cioè sfruttata appieno la momentanea trasmissione della regia del racconto dal narratore alle Parche, per le quali ciò che è in divenire nella realtà (in questo caso: la liturgia nuziale) è in divenire solo nel discorso che ne parla, nel materiale farsi del 'tessuto' di parole (*currite ducentes subtegmina, currite, fusi*), poiché il futuro è in realtà già attuale nella loro mente. Futuro, per le Parche, è ciò che non si è ancora finito di cantare. In questo drastico abbreviamento del tempo dell'esperienza è coinvolto il futuro prossimo (l'arrivo della sposa, per esempio) così come il futuro remoto (il funerale di Achille, la fine dell'età eroica che proprio *ora, con questo matrimonio* sta cominciando). Se sono loro a narrare si fa incerta la distinzione tra ciò che accade effettivamente e ciò che è pensato come imminente: il futuro pensato può darsi come presente vissuto. Dunque è

fondamentale, per la coerenza che Catullo ricerca, che le Parche, il cui canto è riportato *uerbatim* dal narratore, ne rilevino impercettibilmente il ruolo: mentre sono lì per lodare gli sposi e annunciare (formulare auguri non possono) la loro gloriosa discendenza, le dee si riferiscono anche alla cerimonia in corso, ma la narrano secondo la loro prospettiva, che implica il futuro nel presente e mette a fuoco, di quanto accade, solo ciò che ha un significato fatale.

Nel secondo segmento della cornice ‘epitalamica’, cioè nei versi che concludono il canto nuziale, l’appello delle Parche passa dal ‘tu’, rivolto allo sposo (cfr. vv. 323 *o decus...* e 328 *adueniet tibi...*) al ‘voi’ rivolto alla coppia (v. 372), come se la sposa fosse intanto sopraggiunta (vv. 372-381):

quare agite optatos animi coniungite amores.	
accipiat coniunx felici foedere diuam,	
dedatur cupido iam dudum nupta marito.	
currite ducentes subtegmina, currite, fusi.	375
non illam nutrix orienti luce reuisens	
hesterno collum poterit circumdare filo,	377
anxia nec mater discordis maesta puellae	379
secubitu caros mittet sperare nepotes.	380
currite ducentes subtegmina, currite, fusi.	

Nel c. 61 questo passaggio dal ‘tu’ (rivolto allo sposo) al ‘voi’ ha luogo nella fase propriamente epitalamica del canto nuziale (vv. 184 ss. *iam licet uenias marite: | uxor in thalamo tibi est* etc.), quando ci si figura che lo sposo abbia ormai raggiunto la sposa (vv. 194 ss. *non diu remoratus es: | iam uenis* etc.) e che nel chiuso della camera nuziale, sul letto apprestato dalle pronube, abbia luogo quella *consummatio matrimonii* che – si auspica – darà origine alla discendenza della coppia: ludite *ut lubet, et breui | liberos* date etc. (vv. 204 ss.). Nel c. 61 il passaggio al ‘voi’ ha luogo quando la coppia nuziale sparisce dalla vista di chi parla e degli altri convenuti; nel c. 64 alla eventuale comparsa della sposa, indicata dal passaggio al ‘voi’, non è dato in ogni caso un risalto visivo<sup>66</sup>.

Teocrito aveva affidato alla sua cantante un compito simile a quello che le Parche svolgono nel testo di Catullo: nel mimo, come si è visto, l’Argiva si incarica di integrare in un racconto compiuto, comprensivo delle tre dimensioni temporali, il mito e il rito cui i commenti delle due visitatrici si riferiscono in modo sommario e che il *tableau* a sua volta rappresenta in sintesi, fissando un singolo momento della vicenda di Adone.

Il racconto di Apollonio contiene un rito nuziale abbreviato, il mimo di Teocrito un rito ‘nuziale’ (o ‘di fidanzamento’) in cui si condensa un mito – il mito che riguarda

<sup>66</sup> Approfondisco questo argomento più avanti, pp. 69-70.

l'unione di Adone con Afrodite, della dea con il mortale che ha avuto un destino unico tra i semidei.

Catullo ha sfruttato la mente delle Parche per farne il contesto in cui le fasi del matrimonio, invece di susseguirsi, sono contenute una nell'altra; e ha preso spunto dai suoi modelli greci sia per sviluppare e portare alle estreme conseguenze la combinazione di ecfrasi e canto sia perché proprio lo studio di Apollonio e di Teocrito lo agevolava nel rileggere le nozze del mito alla luce di un uso rituale vivo, in vista di un compiuto effetto di esemplarità offerto all'interesse del *suo* pubblico – pubblico romano di un'età di crisi, ma anche sempre più versato nella padronanza di due culture e di due lingue.

Dunque nella reggia greca dove deve aver luogo il banchetto del mito, Catullo ha immaginato uno spazio simile a un *atrium*, destinato ad accogliere, come appunto l'atrio della casa romana, numerosi visitatori: questa 'contaminazione' è concepita con il conforto dei due modelli letterari greci, le nozze narrate da Apollonio e le 'nozze' rappresentate da Teocrito adottando la prospettiva dei visitatori del palazzo di Alessandria.

L'agenda del matrimonio romano tradizionale prevedeva, di primo mattino, una presa di auspici in casa della sposa da parte dei *nuptiarum auspices*<sup>67</sup>; il responso era poi annunciato agli invitati; se l'uso adottato era quello della *confarreatio* – la forma ideale del *matrimonium iustum*<sup>68</sup> –, allora la cerimonia si svolgeva sotto la regia del *flamen Dialis* e l'annuncio del responso avveniva davanti a dieci testimoni: se esso era favorevole, qui si concludeva il contratto di matrimonio, con i fidanzati che davano il loro consenso e la *pronuba* che procedeva alla *dextrarum iunctio*. A ciò seguivano una oblazione a Giove, costituita da frutta e da un *panis farreus* o *libum farreum*, e una preghiera che il *flamen*, verisimilmente (nelle altre forme del rito un *auspex nuptiarum*), indirizzava a divinità campestri congiuntamente alle divinità nuziali (Giove, Giunone, Venere, Diana, Fides). Venivano poi eseguiti sacrifici; i testimoni acclamavano gli sposi pronunciando l'augurio *feliciter!* Più tardi, solitamente ancora in casa della sposa, aveva luogo il banchetto nuziale. La processione verso la casa dello sposo partiva al sorgere della stella Vesper: questa fase, che dava pubblicità al matrimonio appena celebrato e che esponeva alla vista di tutti la sposa ancora vergine, è al centro dell'interesse negli altri carmi nuziali di Catullo, il 61 e il 62, nei quali si può riconoscere rispettivamente la rappresentazione del matrimonio di una coppia romana e l'espressione di ciò che il matrimonio romano

<sup>67</sup> Buona trattazione dell'argomento in particolare in HERSCH 2010, pp. 114-122. Sembra, sulla base di CIC. *diu.* I 28.8 (*nihil fere quondam maioris rei nisi auspicato ne priuatim quidem gerebatur, quod etiam nunc nuptiarum auspices declarant, qui re omitta nomen tantum tenent*), che ai tempi di Catullo il ruolo degli *auspices* si limitasse a quello di testimoni delle nozze.

<sup>68</sup> Cfr. in particolare TREGGIARI 1991, pp. 21-24, 211-212, BOËLS-JANSSEN 1993, pp. 148-158, FAYER 2005, pp. 223-245.

significava, in particolare nella prospettiva della sposa<sup>69</sup>. Tre ragazzi, *patrimi* e *matrimi* (cioè con entrambi i genitori in vita), accompagnavano la sposa; uno o una di essi reggeva in mano una fiaccola di *alba spina*, in onore di Cerere; altri del corteggio portavano un fuso e una conocchia. Lo sposo riceveva in casa la sposa e le offriva acqua e fuoco nell'*atrium* illuminato dove la *pronuba* aveva preparato il *lectus genialis*. Potevano seguire a ciò preghiere della sposa rivolte agli dèi della casa, l'osceno rito di Mutunus Tutunus, l'offerta di tre assi (al marito, ai Lari del focolare, all'altare dei Lari in un vicino incrocio di strade)<sup>70</sup>. La giornata si concludeva, nell'intimità della camera nuziale, con la *consummatio matrimoni*.

Gli arricchimenti e le variazioni che Catullo apporta alla tradizione del mito delle nozze rappresentano l'intento di plasmare il suo racconto di soggetto greco secondo l'ideologia soggiacente al giusto matrimonio romano, di cui la *maritalis affectio* è il pilastro etico, l'esposizione pubblica lo strumento della buona influenza sulla società, la scrupolosa integrazione del sacro nella dimensione privata, a partire dalla presa degli auspici, la principale premessa della *felicitas*, intesa come fortunata continuazione del *genus* e piena realizzazione della *concordia* tra gli sposi<sup>71</sup>.

Perciò il *suo* matrimonio nasce – eccezionalmente – dalla reciprocità del colpo del fulmine tra il mortale e la dea, e nella circostanza di un evento iniziale, *fondativo*, come il viaggio della prima nave. Ciò associa le nozze, istituto sacro per eccellenza, a una svolta storica<sup>72</sup>; al contempo questo inizio nell'*affectio* risistema la prospettiva del lettore che conosce la tradizione della *uis* usata da Peleo su Teti o quella della profezia di Temi (o di Prometeo). Secondo questa ultima versione della storia, Teti era concessa in sposa da Zeus, o da Zeus e Nereo<sup>73</sup>, a un uomo scelto, caro agli dèi per il suo merito eccezionale – militare, etico, religioso –, mentre nel racconto del narratore catulliano eccezionale è l'armonia che unisce le premesse (l'irresistibile amore reciproco) alle conseguenze (la na-

<sup>69</sup> Cfr. LIEBERG 1958, p. 37, AGNESINI 2007, pp. 436-444.

<sup>70</sup> Su questa fase del matrimonio romano particolarmente ben documentata ed efficace la sezione «La *deductio in domum mariti*» di FAYER 2005, pp. 512-563.

<sup>71</sup> Sulla *concordia* come fondamento del matrimonio riuscito, cfr. il cap. «*Coniugalis amor*» in TREGGIARI 1991, pp. 228-261, specialmente pp. 251-253; si vedano anche FAYER 2005, p. 342, AGNESINI 2007, pp. 426-427. Va ricordato, con HERSCH 2010, p. 27, che il matrimonio senza *affectio maritalis* veniva considerato come *concubinatus*.

<sup>72</sup> Cfr. CALV. fr. 31 HOLLIS (= 6 BLÄNSDORF, COURTNEY) *et leges sanctas docuit et cara iugavit corpora conubiis et magnas condidit urbes*, due versi tratti da un epitalamio in cui si tessevano le lodi di Cerere, dea civilizzatrice (il frammento ci è conservato da SERV. AUCT. *ad Aen.* 4.58 «legiferae Cereri»: *alii dicunt fauere nuptiis Cererem, quod prima nupserit Ioui et condendis urbibus praesit, ut Calvus docet etc.*). L'istituzione delle leggi, del matrimonio e la fondazione delle città caratterizzano un'epoca della storia umana: cfr. HOLLIS 2007, pp. 75-76, FERNANDELLI 2012, pp. 55-56.

<sup>73</sup> Cfr. *supra*, nt. 59.

scita, dal matrimonio, del più grande tra gli eroi) di queste nozze segnate non dall'assenza di Eris, cioè di Discordia – ma da una presenza (*adest*) senza precedenti della *concordia*:

nulla domus tales umquam contextit amores,  
nullus amor tali coniunxit foedere amantes, 335  
qualis adest Thetidi, qualis concordia Peleo<sup>74</sup>.

Karen Hersch scrive<sup>75</sup>: «consent, not a ceremony, was necessary in the formation of marriage [...] jurists have made it clear exactly how long it took to declare this consent or marital feeling: one *dies* [...] Consent and marital feeling are paramount, but they must be shown to the community within the space of a given day [...] The bride's procession to her new husband's house was the public declaration of this *consensus*. The highlighting of the procession is crucial, for this parade was the most public aspect of the wedding – anyone could attend – while events in the bride's or groom's house may have been restricted to a smaller number of invited guests».

E ancora<sup>76</sup>: «the wedding was of interest to all Romans – in a way unlike other rites of passage such as the assumption of the toga – because it represented the beginning of a legitimate Roman family. Having fulfilled expectations we would today call religious and legal, and in the case of the bride's virginity, “cultural”, a Roman bride (and groom) made the implicit promise to the crowd that they were ready and willing to perpetuate the traditions of the society under whose rules and regulations they themselves had the good fortune to marry».

Nel c. 64 il riflesso sociale della concordia tra gli sposi, come già osservato, è l'unanimità con cui il popolo tessalo, convenuto alla reggia di Peleo, acclama le nozze (vv. 31-37). L'amore, donde origina questa eccezionale armonia, può avere per effetto una inerzia pericolosa<sup>77</sup>: ma qui l'armonia pervade ogni angolo dello spazio e dell'immaginazione, e anche le campagne abbandonate, che già versano nello squallore, si lasciano riconoscere come paesaggio 'aureo'<sup>78</sup>.

<sup>74</sup> Proprio in questi versi la stilizzazione epitalamica del *Parzenlied* tocca il suo culmine piegando la ricerca di ripetizione e simmetria propria di questa maniera (cfr. AGNESINI 2007, p. 103) alla mimesi dell'armonia che il canto va esaltando: a) v. 334 | *nulla domus tales* ~ v. 335 | *nullus amor tali*; b) v. 334 *amores* | ~ v. 335 *amantes* |; c) vv. 334-335 *tales...* | ... *tali* ~ v. 336 *qualis... qualis*; d) v. 336 ... *Thetidi*, ... *Peleo*; e) v. 334 *contextit*, v. 335 *coniunxit*, v. 336 *concordia*.

<sup>75</sup> HERSCH 2010, pp. 55, 58.

<sup>76</sup> HERSCH 2010, pp. 59-60.

<sup>77</sup> Cfr. e.g. LUCR. 4.1124 *languent officia*, VERG. *Aen.* 4.86-89.

<sup>78</sup> Cfr. PASQUALI 1920, p. 17, PONTANI 2000, pp. 274-275.

Dunque la visita del popolo compensa, nel testo latino, la mancata rappresentazione della *deductio in domum mariti* della sposa; al contempo questa scena di massa, ambientata in una città e in una reggia, è *aggiunta* da Catullo ai racconti greci, figurativi e letterari, delle nozze di Peleo e Teti.

Al carattere ideale e fondativo di questo matrimonio, e alla qualità dotta del testo che lo racconta, ben si confaceva il modello del matrimonio con *confarreatio*, cioè la forma più eletta e difficile da praticare del matrimonio con *manus*<sup>79</sup>. Il fatto che questa procedura si fosse estinta un paio di decenni prima che Catullo ideasse il suo piccolo epos nostalgico<sup>80</sup> invita, più che scoraggiare, a tenerla presente come riferimento ideologico e liturgico della sua composizione. È importante ribadire che questo tipo di matrimonio imponeva l'integrazione del sacro, al massimo livello, in tutte le fasi della cerimonia nuziale, essendo essa officiata dai più alti sacerdoti del culto romano. Gaio (1.112) ce ne dà la migliore descrizione:

farreo in manum conueniunt per quoddam genus sacrificii, quod Ioui Farreo fit; in quo farreus panis adhibetur, unde etiam confarreatio dicitur; conplura praeterea huius iuris ordinandi gratia cum certis et sollemnibus uerbis praesentibus decem testibus aguntur et fiunt. quod ius etiam nostris temporibus in usu est: nam flamines maiores, id est Diales, Martiales, Quirinales, item reges sacrorum, nisi ex farreatis nati non leguntur; ac ne ipsi quidem sine confarreatione sacerdotium habere possunt.

Dionigi di Alicarnasso (2.25, specialmente 2-4) nel suo idealizzante racconto delle istituzioni romulee narra che in antico i Romani designavano i matrimoni sacri e legittimi con la parola 'farreati' (ἐκάλουν δὲ τοὺς ἱεροὺς καὶ νομίμους οἱ παλαιοὶ γάμους Ῥωμαϊκῇ προσσηγορίᾳ περιλαμβάνοντες φαρραχείους), per la rituale condivisione del *far* da parte degli sposi: la sposa che nel rito nuziale condivideva con lo sposo questo alimento, il più sacro e antico, stabiliva così, simbolicamente, la comunanza con lui di ogni proprio bene; e il legame che questa cerimonia sanciva era indissolubile. Ancora per Plinio il Vecchio (*nat.* 18.3.10) questo era il rito religioso più solenne e niente era più sacro del legame che la *confarreatio* sanciva. Più tardi ancora il Cupido di Apuleio (*met.* 5.26; cfr. anche 10.29) reagiva al 'misfatto' di Psiche con queste parole: «confestim toro meo diuorte tibi que res tuas habeto, ego uero sororem tuam [...] *iam mihi confarreatis nuptis coniugabo*». Come osserva Susan Treggiari, queste testimonianze e altre ci ragguagliano

<sup>79</sup> Cfr. TREGGIARI 1991, pp. 16-21, 441-446, FAYER 2005, pp. 185-199, AGNESINI 2007, pp. 415-417; e *supra*, nt. 68.

<sup>80</sup> TREGGIARI 1991, p. 22.



più che sulla pratica reale del rito, sul potere della tradizione e sul «rispetto sentimentale» che i Romani nutrivano per questa forma di matrimonio<sup>81</sup>.

Ad essa si legavano le idee di antichità, sacralità, elezione; in essa si mostrava lo stato perfetto della congiunzione dei *coniuges*, che anche la coppia di Farsalo – nel giudizio delle Parche – illustrava esemplarmente (cfr. v. 335 *nullus amor tali coniunxit foedere amantes*; 372-373 *quare agite optatos animi coniungite amores*, | *accipiat coniunx felici foedere diuam*). Il riferimento mentale al matrimonio con *confarreatio* credo spieghi anche il numero degli Olimpi presenti alla festa (vv. 298-300):

inde pater diuum sancta cum coniuge natisque  
aduenit caelo, te solum, Phoebe, relinquens  
unigenamque simul cultricem montibus Idri etc.

Dodici meno due sono gli dèi che prendono posto a banchetto, cioè dieci come i testimoni previsti dal rito matrimoniale con *confarreatio*: una volta accomodatisi sui triclini, essi ascoltano un *carmen* che è allo stesso tempo canto nuziale e vaticinio, cioè un epitalamio in cui la parte di augurio è stata trasformata in conferma profetica della *iustitia* delle nozze. Il canto divino al banchetto nuziale diviene, nella versione delle Parche catulliane, sintesi della presa degli auspici (che autorizzava le nozze), dell'imeneo (che accompagnava il viaggio della sposa) e dell'epitalamio vero e proprio (che secondo l'uso greco era intonato davanti alla camera o alla casa degli sposi durante la prima notte di nozze) e conteneva anche un riflesso dell'esclamazione augurale *feliciter!* (nelle due strofe che, in dialogo manifesto tra loro, rispettivamente lo aprono e chiudono: v. 335 *nullus amor tali coniunxit foedere amantes*; 372-373 *quare agite optatos animi coniungite amores*, | *accipiat coniunx felici foedere diuam*)<sup>82</sup>.

Studiando due testi poetici greci – il IV delle *Argonautiche* e l'*Idillio* 15 di Teocrito – Catullo ha dunque trovato il modo di perfezionare la 'romanizzazione' di quel matrimonio tra la dea e il mortale che, così ricostruito dal suo narratore, può esercitare la massima attrazione sul lettore di una società abbandonata dagli dèi.

3. Conclusosi il canto delle Parche, viene delineato brevemente (v. 384-396) il quadro dell'epoca teossenica, apertasi con il viaggio dell'Argo e inaugurata solennemente dalle giuste nozze di Farsalo. Il narratore suggerisce che questo pio tempo qualifica l'età degli eroi, cui di frequente gli dèi fanno visita:

<sup>81</sup> TREGGIARI 1991, p. 24; cfr. anche HERSCH 2010, pp. 25-27.

<sup>82</sup> Sulle denominazioni del canto nuziale in ambito greco e romano, cfr. AGNESINI 2007, pp. 85-91, FERNANDELLI 2012, p. 2, nt. 3.

praesentes namque ante domos inuisere castas  
heroum, et sese mortali ostendere coetu, 385  
caelicolae nondum sprete pietate solebant.

saepe pater diuum, templo in fulgente residens<sup>83</sup>,  
annua cum festis uenissent sacra diebus,  
conspexit terra centum procumbere tauros.

saepe uagus Liber Parnasi uertice summo 390  
Thyiadas effusis euantis crinibus egit,  
cum Delphi tota certatim ex urbe ruentes  
acciperent laeti diuum fumantibus aris.

saepe in letifero belli certamine Mauors  
aut rapidi Tritonis era aut Amarunsia uirgo 395  
armatas hominum est praesens hortata cateruas.

Si noterà la studiata architettura di questo tratto di testo, incorniciato dalle due occorrenze di *praesens* (i.e. ἐπιδήμιος) al v. 384 (*praesentes* [*caelicolae*]) e 396 ([*Mauors, rapidi Tritonis era, Amarunsia uirgo*] *praesens*): dopo la *summa* (vv. 384-386), il dettaglio, che è costituito da una sequenza di 3 + 4 + 3 versi, scanditi dall'anafora di *saepe*. Ciascuno di questi tre segmenti tratteggia un quadro: al centro spicca per estensione, completezza e per il suo effetto spiazzante, almeno *prima facie*, quello dedicato a Bacco.

Volendo illustrare la situazione teossenica il narratore ne seleziona i tratti qualificanti. Primo è *Iuppiter*, come si conviene, presente in un contesto festivo in cui riceve l'offerta di un'ecatombe (*Iuppiter* è anche il dio che inizialmente 'benedice' l'amore a prima vista dell'uomo e della dea; è colui che per primo prende posto, tra gli Olimpici, al banchetto nuziale; e a lui è attribuita la decisione di lasciare in cielo Apollo e Diana, sprezzanti verso Peleo)<sup>84</sup>. Si intravedono sullo sfondo di questa scena due testi che il poeta latino e il suo lettore riconducevano a Omero, ovvero [HOM.] *Hymni* 2.27-29<sup>85</sup>

<sup>83</sup> Leggo con Baehrens *residens* in luogo del trådito *reuisens*, il cui nesso con *templo in fulgente* appare arduo sul piano sintattico. A sostegno della sua correzione lo studioso invoca [HOM.] *Hymni* 2.27-29, qui sotto riportato alla nt. 85.

<sup>84</sup> FEENEY 1998, p. 105, in una sezione dedicata alle epifanie divine osserva che la *vignette* dedicata a *Iuppiter* è ambientata in contesto greco «may simultaneously be read as a description of Jupiter's participation in the contemporary Roman cult of the *lectisternium*, or as 'Jupiter of the Feast', Jupiter Dapalis. The words, and the image of the god observing from his temple, are identical in either case; but then he was fully present, and now he has only whatever presence his statue may give him».

<sup>85</sup> ὁ δὲ [scil. Κρονίδης] νόσφι | ἥστο θεῶν ἀπάνευθε πολυλλίστω ἐνὶ νηῷ, | δέγμενος ἱερὰ καλὰ παρὰ θνητῶν

e *Od.* 7.201-206<sup>86</sup>. Il terzo quadro riflette situazioni di *praesentia* divina che il genere poetico dedicato per eccellenza agli eroi, l'epos, ha reso familiari: l'epoca della guerra di Troia, con cui il mito finiva nella prospettiva della storia universale, rientrava senz'altro, come l'*Iliade* e altri poemi dimostravano, nel tempo teossenico.

Il primo e il terzo quadro, dunque, rappresentano una selezione accorta da parte del narratore che in questa fase del suo racconto ha, tra l'altro, un atteggiamento particolarmente 'ortodosso'. Alla sua logica si conforma perfettamente la scelta di citare, al centro dell'esemplificazione, il centro sacro della grecità, la sede dell'ombelico del mondo. Tuttavia il lettore è sorpreso due volte: in un catalogo come questo non ci si aspetterebbe di incontrare, dopo il *pater* degli Olimpi, il *uagus Liber*, ma piuttosto Apollo; inoltre la connessione della sacra Delfi con Bacco è secondaria, primaria è quella con Apollo.

Ma questa sorpresa è destinata a smorzarsi nel momento stesso in cui la vigilanza del lettore è sollecitata, poiché la 'sostituzione' di Apollo – la seconda nel poema dopo quella che ha coinvolto le Parche – è motivata dal principio della coerenza interna: avendo disprezzato le nozze del mortale con la dea, Apollo non poteva certo rappresentare, in questa serie di quadri esemplari, l'età teossenica.

D'altra parte il legame di Bacco con Delfi era documentato, anche se la sua conoscenza comportava una dottrina mitologico-religiosa superiore. Ci si può chiedere quali fossero le fonti del poeta stesso in merito. Non si può dare a questo quesito se non una risposta speculativa.

Personalmente ritengo che due testi in particolare abbiano sostenuto l'invenzione di Catullo in questo passaggio.

In primo luogo il prologo dell'*Hypsipyle* di Euripide (fr. 752 Kannicht)<sup>87</sup>, dove la protagonista entrava in scena pronunciando queste parole:

Διόνυσος, ὃς θύρσοισι καὶ νεβρών δораῖς  
καθαπτὸς ἐν πεύκαισι Παρνασσὸν κάτα  
πηδᾶ χορεύων παρθένους σὺν Δελφίσι.

La situazione in cui Issipile si ritrova, in questo dramma fortemente patetico ma a lieto fine, è una variante dell'esperienza vissuta da Medea e da Arianna. Così si legge in

ἀνθρώπων, con l'importante nota di RICHARDSON 1974, p. 158 (*ad vv.* 27 ss.), il quale sostiene la congettura di Baehrens.

<sup>86</sup> αἰεὶ γὰρ τὸ πάρος γε θεοὶ φαίνονται ἐναργεῖς | ἡμῖν, εὖτ' ἔρδωμεν ἀγακλειτὰς ἐκατόμβας, | δαίνυνται τε παρ' ἄμμι καθήμενοι ἔνθα περ ἡμεῖς. | εἰ δ' ἄρα τις καὶ μῦθος ἰὼν ζύμβληται ὀδίτης, | οὐ τι κατακρύπτουσιν, ἐπεὶ σφισιν ἐγγύθεν εἰμέν, | ὥς περ Κύκλωπές τε καὶ ἄγρια φύλα Ἰγάντων. Complessivamente sui vv. 196-206 cfr. le osservazioni di GARVIE 1994, pp. 204-206, di notevole interesse per lo studioso del c. 64.

<sup>87</sup> A questo testo rimandava già ELLIS 1889, p. 341, *ad v.* 390.

un recente commento ai versi citati del prologo<sup>88</sup>: «The picture of Dionysus dancing with his bacchantes on Mt. Parnassus is generic [...]. It is appropriate both to the context (introducing Dionysus' union with Ariadne) and thematically (Dionysus will influence the rescue of his granddaughter [*i.e.* Hypsipyle] and will appear at the end of the play to organize a prosperous future for his descendants). The play's opening thus strike a note of impending release from oppression and misfortune».

Adottando una tecnica anche altrove attestata, Euripide introduceva la protagonista affidandole un racconto degli antefatti che comportava l'esposizione di una genealogia. L'origine della presente situazione era trovato, evidentemente, nell'incontro di Dioniso con Arianna, genitori di Toante, nonni di Issipile. Questa eziologia dell'attuale momento critico, simile a quella che aveva reso paradigmatico il prologo della *Medea*, era di per sé un motivo di interesse per il poeta dotto latino; ma tanto più questo interesse doveva essere sollecitato dalla verosimile appartenenza dell'*Hypsipyle* alle fonti di Apollonio Rodio. Issipile è un personaggio importante nel II libro delle *Argonautiche*; e a 4.423-434 si legge:

[tra questi doni] c'era anche il sacro peplo d'Issipile, purpureo,  
che un tempo le dee Cariti tesserono per Dioniso  
in Dia circondata dal mare, e Dioniso donò in seguito  
al figlio Toante, e Toante lasciò ad Issipile, e questa  
offrì all'Esonide [*i.e.* Giasone], meraviglioso dono ospitale, da portare  
via insieme a molti altri tesori. Il dolce desiderio  
di carezzarlo e di guardarlo non poteva essere placato,  
e una fragranza divina si sprigionava dal tessuto  
dacché lo stesso signore di Nisa vi dormì, ebbro di vino  
e di nettare, stringendo il bel petto della vergine figlia  
di Minosse [*i.e.* Arianna], che un giorno lasciò Cnosso per seguire  
Teseo, e da lui fu abbandonata nell'isola di Dia.

La descrizione di questo manto, che viene offerto in dono ad Assirto da Giasone su consiglio di Medea, prefigura quella della coltre – il vello d'oro – su cui si celebreranno le nozze dei due fuggiaschi.

Si noterà nel testo di Catullo uno scrupolo erudito che non si ritrova nel quadro di Euripide (cfr. *supra*, «generic»): le donne che accompagnano il dio sulle pendici del Parnaso sono *Thyades*, secondo la denominazione che le donne dionisiache ricevevano a Delfi<sup>89</sup>. Catullo le distingue dalle *bacchantes* che a 254-255 gremiscono la decorazione della coperta nuziale (*quaetum alacres passim lymphata mente furebant | euhoe bacchantes*,

<sup>88</sup> COLLARD, CROPP, GIBERT 2004, p. 226.

<sup>89</sup> Cfr. in particolare KERÉNYI 2010, p. 203, McINERNEY 1997.

*euhoē capita inflectentes*) seguendo Bacco, in preda al furore menadico, mentre questi si avvicina ad Arianna. Questa precisa individuazione delle donne che seguono Bacco sulle cime del Parnaso si conforma alla volontà di porre l'accento, in questa sezione del testo, sul commercio tra gli dèi e le pie comunità umane. Ma come a Dia, Bacco è anche il dio *che arriva*. E tuttavia l'arrivo a Delfi è piuttosto prerogativa di un'altra divinità, cioè di Apollo che ritorna dal suo soggiorno invernale presso gli Iperborei. Questo dato e la difficoltà di rappresentarsi la scena nei termini descritti dal testo tradito, indusse Daniel Heinsius a correggere *laeti diuum* in *Latonigenam* e Lucian Müller a supporre la caduta di un tratto di testo, con la descrizione dell'arrivo di Apollo in città, prima del v. 392<sup>90</sup>. In verità anche Dioniso ritornava periodicamente a Delfi<sup>91</sup>, ma qui Catullo non sembra riferirsi a un ritorno periodico (cfr. v. 390 *saepe*). L'arrivo di Bacco, per quanto irregolare, per quanto problematico in altri contesti, trova pronti i Delfi che appaiono come la comunità che per eccellenza ospita gli dèi, cioè come la comunità esemplarmente pia, che a buon diritto istituì i θεοξένια.

Ciò considerato, ritengo probabile che nella sintesi culturale costitutiva del c. 64 sia stato coinvolto, già in fase di ideazione, il *Peana 6* di Pindaro. Questo testo offriva notizie autorevoli sui θεοξένια delfici e sulla loro istituzione, ma anche collegava alla festa, in un modo complesso e problematico, un racconto che spiccava nella tradizione sulla carriera eroica di Achille.

Dopo aver narrato l'arrivo di Achille a Troia il poeta ne ricordava direttamente la morte: sotto le spoglie di Paride *Apollo in persona* l'aveva colpito, «uccidendo di morte violenta il forte figlio della marina Teti dalle cerulee chiome, il fido baluardo degli Achei» (vv. 83-86)<sup>92</sup>. Questa precisazione sul *vero autore* del gesto – del tipo di quelle che riguardavano il ruolo di Minerva nella costruzione dell'Argo<sup>93</sup> – contrastava con la versione della storia che sappiamo tramandata dall'*Etiopide*, secondo cui Apollo aveva cooperato con Paride nell'uccisione dell'eroe<sup>94</sup>: l'effetto di questo mutamento, non atte-

<sup>90</sup> I due interventi sono ricordati da ELLIS 1889, p. 341-342 che riporta nella sua nota *ad* v. 392 l'osservazione di Müller sulle problematiche concomitanze presentateci dai vv. 390-393: «Quid enim? Liber dum Thyadas, Delphis oriundas, fanaticis agitat furoribus, eodem tempore Delphorum incolae reliqui deum totum intentum in orgia sua celebranda fumantibus acciperent aris?». La difficoltà è affrontata in modo ragionevole dallo studioso inglese (*cum* = *cum interea*; i Delfi notano i segni della presenza del dio sulle cime del Parnaso e si preparano ad accoglierlo). Ma bisogna tener conto anche della volontà di Catullo di non dare spazio ad Apollo in questa sezione per le ragioni viste sopra.

<sup>91</sup> Cfr. RUTHERFORD 2001, pp. 88-89 (su BACCHIL. 16 Maehler) e 133-136 (sul *peana* di Filodamo).

<sup>92</sup> Cfr. BONA 1988, p. 116.

<sup>93</sup> CATULL. 64.8-9 (*diua... | ipsa fecit*) e A. RH. 1.111 (αὐτὴ γὰρ καὶ νῆα θεοῦν κάμει); cfr. Nuzzo 2003, p. 58, *ad* vv. 8, 9.

<sup>94</sup> Cfr. BONA 1988, p. 127.

stato prima di Pindaro, era «una accentuazione del conflitto tra Achille e Apollo»<sup>95</sup>. Esso ricadeva all'interno di un conflitto di più ampia portata, quello sostenuto dal dio contro Era e Atena, a sua volta sovrastato da quello tra Zeus e il fato: Achille avrebbe facilmente distrutto Troia se non fosse stato per Apollo (cfr. *Il.* 16.700); Zeus, secondo il poeta del peana delfico, parteggiava per quest'ultimo (ma cfr. anche *Il.* 15.220-235).

Poiché Zeus non osa, dunque, «sciogliere i fili del destino», Troia cadrà, dopo la sepoltura di Achille, distrutta dal figlio della vittima di Apollo, Neottolemo, a sua volta destinato a perire a Delfi.

La carriera dei due eroi, messa a fuoco nel suo nesso con Apollo e con Delfi, formava la sezione narrativa di un peana che presentava al poeta latino, come si è anticipato, un ulteriore, e superiore, motivo di interesse: l'eziologia dei θεοξένια (cfr. vv. 50 ss.), una grande festa panellenica istituita a Delfi e qui celebrata ogni anno, con tutta probabilità nel mese delfico di *Theoxenios* (marzo-aprile), cioè nel periodo dell'arrivo del dio dopo la sua assenza invernale<sup>96</sup>. Il *Peana* 6, composto per i Delfi, «doveva essere eseguito nel santuario pitico in occasione delle Teossenie, una festa annuale in cui tutti gli dèi erano onorati come ospiti a un banchetto sacro, istituita per celebrare la liberazione della Grecia da una grave carestia, ottenuta grazie all'intercessione dei Delfi; in quest'occasione si facevano sacrifici e si pregava per il benessere e la prosperità di tutta quanta la Grecia per l'intero anno (cfr. vv. 62 ss.)»<sup>97</sup>.

La conoscenza e lo studio del carme pindarico, da parte di Catullo, possono spiegare il suo *modus operandi* in questo frangente e su più ampia scala. La memoria delle Teossenie fondate a Delfi motiva la collocazione del momento delfico al centro del suo quadro ideale; l'arrivo di Bacco può sostituire, in questo quadro, l'arrivo di Apollo (per il quale il matrimonio di Farsalo era *mésaillance*), poiché Bacco era per eccellenza un dio in movimento (*uagus*), e un dio 'che arriva'<sup>98</sup>, e poiché aveva un saldo legame con Delfi, ben attestato anche in poesia<sup>99</sup>. La ξενία rivolta dai Delfi al dio sopraggiungente è un tratto che prende pieno risalto nel testo di Catullo. Bacco arrivava atteso nella città dove annualmente si teneva il banchetto teossenico («[a] θεοξένια was a festival which centred on a meal believed to be shared by the gods, either as hosts or as guests»)<sup>100</sup>; esso, agli occhi del poeta romano, poteva riprodurre e sviluppare nella dimensione della storia quell'inizio di un'epoca che si era celebrato nel banchetto nuziale di Farsalo.

<sup>95</sup> RUTHERFORD 2001, p. 312.

<sup>96</sup> RUTHERFORD 2001, p. 310.

<sup>97</sup> SEVIERI 2010, p. 185; cfr. anche KOWALZIG 2007, pp. 181-201.

<sup>98</sup> RUTHERFORD 2001, p. 134.

<sup>99</sup> Cfr. *supra*, nt. 91.

<sup>100</sup> RUTHERFORD 2001, p. 310.

L'ultimo quadro dell'età teossenica non è però luminoso come i precedenti. L'illustrazione di questo periodo ideale si conclude con l'immagine degli dèi che si mostrano *in letifero belli certamine*, mentre eccitano allo scontro *armatas hominum... cateruas*. Qui il testo di Catullo riflette *Il.* 2.445-454, cioè la circostanza in cui Atena stimola i Greci al combattimento contro i Troiani (seguirà di lì a poco il catalogo delle forze achee). È però interessante osservare che la particolare formulazione del testo latino (*armatas hominum... cateruas*) pone il *letiferum belli certamen* nella luce non di una guerra tra popoli diversi, ma di un episodio estremo di discordia entro il consesso della *razza umana*.

La pericope finale di questa sezione si giustifica così sulla base della memoria omerica e esiodea, ma al contempo prepara sottilmente il passaggio alla attuale fase 'ferrea', la quale, in superficie, si presenta come discontinua rispetto al passato (v. 397 *sed postquam tellus scelere est imbuta nefando etc.*): si entra in essa con un salto, in effetti, e senza l'esplicitazione di una causa.

### *Ampliamento spirituale*

«In Catullo convergono e si fondono la poetica alessandrina e un'antropologia romana. La *ars* ellenistica dà forma alla "romanità" che [...] soprattutto, e prima di tutto, consiste nel dare spazio al matrimonio più che a ogni altra tematica e nel cantare i valori nuziali come *refugium* dalla disgregazione, riallacciandosi all'etica tradizionale quiritaria. Nel momento in cui le istituzioni dello stato crollano, Catullo supera le istituzioni e va antropologicamente a ciò che giustifica tutti gli istituti romani, al valore dei valori: al matrimonio».<sup>101</sup>

Il matrimonio è il tema che domina in particolare nei *carmina docta*, sfaccettandosi secondo la prospettiva adottata dai singoli componimenti. Qualcuno ritiene che questo gruppo di carmi formi una compagine al centro della quale si trova il 64: il 61, il 62 e il 63 precedono l'unione matrimoniale, mentre nei carmi 65-66, 67 e 68 l'unione è già avvenuta e il matrimonio corre un pericolo o è stato rotto<sup>102</sup>. Naturalmente questa centralità del c. 64 è tale e significativa solo per chi riconduce all'autore delle poesie l'ordine in cui ci sono state trasmesse. Ma non c'è dubbio che la comprensione dell'epillio trae beneficio dal fatto che esso sia letto dopo i cc. 61-63, e in particolare dopo i due componimenti che possono ricondursi al genere epitalamico, il 61, con cui la serie si apre, e il 62.

<sup>101</sup> AGNESINI 2007, p. 494.

<sup>102</sup> Cfr. in particolare SCHMIDT 1985, pp. 100-101.

All'inizio del c. 61, del 62 e del canto delle Parche nel 64 la sposa è ancora *assente*. Nel c. 61 l'invocazione a Imeneo, e poi l'inno a Imeneo, mirano a propiziare l'epifania della sposa, attesa all'esterno della casa paterna. L'apparizione della sposa è la risposta del dio, il quale reca sulla propria persona, concentrati, i contrassegni delle fasi in cui si articolerà il passaggio della *noua nupta* dalla sua casa a quella del marito, che lì l'attende. Imeneo è il matrimonio, in questo carne; l'apparato della liturgia matrimoniale, dall'inizio alla fine della *deductio* in particolare, concreta la sua presenza nella festa, tra i mortali che lo invocano con il grido rituale *o Hymenaeae o Hymen, | o Hymen Hymenaeae*. Dal momento in cui la sposa appare, e se ne inizia la *deductio in domum mariti*, il testo pone in essere una presa di contatto visiva che interessa più soggetti: lo sposo (v. 77 *uiden...?*), la sposa (v. 94 *uiden...?* 149 *en tibi domus ut...*, 164 *aspice intus ut...*) e naturalmente la stessa *persona loquens* (v. 115 *uideo*), il 'maestro di cerimonia' o forse il semplice testimone che esemplifica la totalità di coloro che assistono allo svolgersi del rito e vi partecipano in modo diverso, ma tutti intonando il grido rituale. L'invocazione al dio *Hymen*, perché lasci la sua sede greca, l'Elicon, e raggiunga Roma, dove Iunia sta per unirsi a Manlio, rappresenta nel modo più vistoso l'elemento greco che connota il rito romano imitato; ma greco, alessandrino più specificamente, è anche il modo di presentare letterariamente questo rito: cioè il ricorso a un regista-testimone che, accompagnando con la propria voce una fase unitaria della cerimonia (dalla comparsa della sposa alla scomparsa del marito), ne riflette tutti i passaggi, cosicché nei carmi successivi ciò che della liturgia matrimoniale perfetta è presente o assente è avvertito come tale dal lettore del *liber Catullianus* in rapporto a questa pietra di paragone<sup>103</sup>.

L'inizio del c. 62 riflette una fase del rito nuziale che quasi coincide con quella imitata all'inizio del 61<sup>104</sup>. Anche qui la sposa non si vede; eppure la situazione da cui è per ora assente è messa a fuoco proprio dal suo punto di vista (espresso e declinato dal coro 'empatico' delle *uirgines*) o dal punto di vista di chi risponde, controargomentando, alla sua resistenza (il coro dei *pueri*). La forza resistente ha un'origine etico-psicologica; gli argomenti invocati per piegarla si richiamano a valori etico-sociali; la contesa si svolge nella cornice rituale marcata dall'invocazione *Hymen o Hymenaeae, Hymen ades o Hymenaeae*. L'arrivo del dio, che si manifesta nell'uscita in pubblico della sposa, come si

<sup>103</sup> Così interpretato, il 61 presenta dunque le caratteristiche del 'carne mimetico', pur con qualche limitazione: cfr. SCHMIDT 1985, pp. 88 ss. (che parla di «running commentary» eseguito, alla maniera alessandrina, dal poeta che assume la parte di un araldo o di uno spettatore), ALBERT 1988, p. 119, THOMSEN 1992, pp. 160 ss. (che paragona alla teofania con cui culminano tre inni mimetici di Callimaco l'apparizione della sposa nel c. 62) e THOMSEN 2002, i cui contributi sono ben discussi da AGNESINI 2007, pp. 89-91 e 93-95.

<sup>104</sup> Sulla situazione rappresentata dal c. 62 nel quadro del rito nuziale, lucido e esauriente AGNESINI 2007, pp. 66-75.



è visto, ottiene questo effetto quando la posizione del coro femminile si allinea a quella del coro maschile: di questa avvenuta armonizzazione può essere il segno l'ultima strofe (cantata all'unisono da *uirgines* e *pueri*?), se chi ne pronuncia il primo verso (59 *Et tu ne pugna cum tali coniuge, uirgo*) si rivolge alla sposa ormai apparsa<sup>105</sup>. La strutturazione di questo carme nuziale come un amebeo traeva spunto, verisimilmente, dalla separazione delle compagne della sposa dai compagni dello sposo che caratterizzava, nel matrimonio greco, il momento della cena, precedente all'ἄγωγή. Tuttavia nel suo svilupparsi, il c. 62, che non si lega a un'occasione particolare (come invece il 61) né è ambientato in un contesto definito, non rimanda alla ritualità greca ma piuttosto attinge alla topica letteraria greca e a specifici testi; mentre «gli elementi romani consistono [...] nella celebrazione del matrimonio in quanto tale, cioè nel fatto che un genere poetico d'occasione come quello nuziale abbia una valenza universale, e poi in elementi rituali e ideologici del matrimonio peculiarmente romano»<sup>106</sup>. Anche il 62 è un carme mimetico; forse le prime due stanze, certamente l'ultima, lasciano trasparire la prospettiva che media i fatti: di nuovo quella di un partecipante alla festa o quella di un coro (quello dei *pueri* vincitori? o formato dai *pueri* e dalle *uirgines* insieme?) che rappresenta – verosimilmente – la visione autoriale, l'ideologia sempre destinata a convalidarsi.

Il c. 62, come si è visto, offre i parametri per interpretare alcuni passaggi notevoli del c. 64: Teti si concede *sine pugna* a Peleo, quasi avesse ascoltato l'*adlocutio sponsae* con cui si chiude il c. 62; questi versi offrono anche il riferimento in rapporto al quale prende significato giuridico l'avallo di *Iuppiter* e dei nonni di Teti nella fase che precede le nozze; la sposa non è presente, apparirà all'apparire di *Hesperus*: 62.4 *iam ueniet uirgo*, 64.329 *adueniet... coniunx*.

Ma perché questa assenza anche nell'epillio? Nel c. 61 l'assenza della sposa è motivata dall'importanza che si vuole attribuire alla sua apparizione, sia in quanto segnale dell'arrivo del dio, sia come primo momento del contatto visivo che forma il *Leitmotiv* del 'dramma' nuziale. Nel c. 62 l'assenza della sposa, reticente alle nozze, favorisce quello svilupparsi della contesa fra i due cori che altro non è se non un percorso dialettico tendente a una finale armonizzazione. Nel c. 64 l'assenza della sposa è strettamente legata alla scelta di affidare il canto nuziale alla voce delle Parche e di farlo eseguire a banchetto.

Ne è chiaro il motivo, per quanto sia complesso darne esposizione. A differenza dei cc. 61 e 62, entrambi classificabili come carmi mimetici sul piano della struttura e come carmi nuziali sul piano del genere, il c. 64 si presenta come un piccolo epos, che *racconta* un matrimonio; un matrimonio che – a quanto pare – merita di essere narrato in versi

<sup>105</sup> Cfr. AGNESINI 2007, pp. 82-85.

<sup>106</sup> AGNESINI 2007, p. 418.

epici per la sua importanza nella storia del mondo e per il significato che assume nella prospettiva dell'attualità. La società cui appartengono chi parla e i suoi ascoltatori può ben guardare alle beate nozze di Farsalo come all'antitesi del guasto che l'affligge; nel mondo degli eroi gratificati dagli dèi, *nondum sprete pietate*, trova rifugio la fantasia del narratore.

Questo atteggiamento spirituale ha però la sua espressione appropriata nell'inno, non nel racconto. Proprio in questa tensione tra le forme e nel modo come essa prende una funzione strutturale si deve riconoscere uno degli aspetti più originali, e destinati a maggior fortuna, dell'ideazione catulliana. Si può dire che la produzione del significato, nel c. 64, è affidata a una dialettica di forze, l'una rappresentata dalla volontà del narratore (cioè dalla sua esigenza di evasione nel mondo teossenico, dove rivedere gli dèi, nello spirito dell'inno), l'altra che si estrinseca nella necessità interna del racconto e che rappresenta il piano poetico (di cui il narratore è una funzione), rendendosi percepibile quando il discorso 'sfugge di mano' al suo esecutore o incorre in contraddizioni che restano inavvertite<sup>107</sup>. Il matrimonio di Farsalo, che muove ammirazione e richiede la lode, è anche un evento *iniziale*, una azione con conseguenze che si osservano nel quadro della *storia*. Essa include il punto di vista di chi leva il suo inno nostalgico; le nozze del mito greco, *quel momento ideale* che si oppone al presente disgregato è anche *il passato di questo presente*. Lo stesso momento che l'immaginazione nostalgica vuole fermato è un fattore del dinamismo storico: dalla coppia nascerà Achille; grazie a lui Troia sarà presa; da morto Achille vorrà sacrificata Polissena, che incarna l'ultima generazione degli eroi ovvero l'*ultima linea* del mito<sup>108</sup>. Di là da questa linea c'è la storia, qui rappresentata direttamente ed esclusivamente dalla sua crisi finale (vv. 397-408). L'istanza narrativa cui si affida il movimento nel tempo (flusso, cambiamento, estinzione) contrasta l'istanza innica che si esprime nella lode della situazione contemplata, prevalendo infine su di essa, ma costituendo *insieme con essa*, proprio in questo rapporto di contrasto e finale prevalenza, la matrice spirituale della poesia, la sua specifica giustificazione.

L'istanza narrativa è evidentemente rappresentata dal canto delle Parche. Esso è introdotto come parte integrante dell'apparato festivo, cioè come contenuto della descrizione-celebrazione; e di fatto sostituisce l'epitalamio musaico della tradizione greca, evocandone con ogni mezzo l'*ethos* lirico: ma è un racconto, e come tale si presenta fin dall'inizio. Tre punti vanno messi in evidenza:

<sup>107</sup> Sulla nozione narratologica di 'narratore diverso dall'autore' (narratore sentimentale, *naïf*, miope etc.) e sulla sua applicazione al c. 64, cfr. in particolare SCHMALE 2004, pp. 45-49, 283-290, BARTELS 2004, pp. 17-60, O'HARA 2007, pp. 42-44, FERNANDELLI 2015, pp. 203-213.

<sup>108</sup> Cfr. FERNANDELLI 2012, pp. 296-307.

a) le Parche prendono la parola nel passaggio dalla filatura (vv. 311-319, ampia e dettagliata descrizione) alla tessitura (vv. 320-327); il ritornello nasce, nell'ambito di questo passaggio, in modo tale che ne risulta chiara la funzione pragmatica (vv. 326-327):

sed uos, quae fata sequuntur,  
currite ducentes subtegmina, currite, fusi.

Le tessitrici esortano i fusi a correre: la trama (*subtegmina*) 'seguirà' i *fata*, i quali si traducono simultaneamente in un testo di fili (tessuti) e di parole (cantate). E poiché i *fata* sono costituiti da una serie di fatti che si susseguono nel tempo, il testo che risulterà dalla tessitura o dal canto di questi fatti sarà un *racconto* – un racconto del futuro concepito come *fato*, cioè come un insieme compiuto, significativo, di fatti preannunciati.

b) Si è detto che il canto delle Parche è «the third wedding poem of Catullus»<sup>109</sup>. Se ne confronti però il ritornello con quello dei c. 61 (*o Hymenaeae o Hymen, | o Hymen Hymenaeae*) e 62 (*Hymen o Hymenaeae, Hymen ades o Hymenaeae*), la cui funzione è quella di far apparire la sposa. È evidente che *currite ducentes subtegmina, currite, fusi* è un *refrain* improntato al tipo teocriteo "Ἀρχετε βουκολικᾶς, Μοῖσαι φίλαι, ἄρχετ' αἰοιδᾶς / λήγετε βουκολικᾶς Μοῖσαι ἴτε λήγετ' αἰοιδᾶς (Th. 1), la cui funzione è di propiziare la riuscita di un racconto cantato, dall'inizio alla fine.

c) Confrontare il ritornello del βουκόλος Tirsi, che si rivolge alle Muse bucoliche, con quello del *ueridicum oraculum* catulliano, riporta l'interesse sulla 'sostituzione' delle Muse con le Parche nelle nozze tessaliche. All'inizio del loro canto le Parche *si rivolgono a Peleo, per rivelargli qualcosa*; e poi esortano i fusi a correre, *in modo che il loro proposito si realizzi* (vv. 323-326):

o decus eximium magnis uirtutibus augens,  
Emathiae tutamen, Opis carissime nato,  
accipe, quod laeta tibi pandunt luce sorores,  
ueridicum oraculum: sed uos quae fata sequuntur,  
currite ducentes subtegmina, currite, fusi etc.

Davvero questo *carmen* non è impostato come un epitalamio. Il riferimento al matrimonio è limitato a una locuzione circostanziale (v. 325 *laeta... luce*), perché l'interesse di chi ha la parola (le Parche) è appuntato sul futuro, non sul presente. Questi versi inoltre *inneggiano* a Peleo e preparano un *racconto*, un racconto profetico: l'istanza innica

<sup>109</sup> THOMSEN 1992, p. 158.

e quella narrativa sono qui compresenti nell'azione che mette *en abyme* – come tante volte è stato scritto – l'operare del poeta. Ciò che le Parche canteranno avrà l'effetto dell'inno, perché esse annunciano la gloria eroica di Achille; al contempo però questo racconto vero e certo, che sta al posto di un buon auspicio, che sta al posto di ciò che i canti nuziali augurano, proprio in quanto racconto che segue il suo corso (la rivelazione compiuta dei *fata*), si spinge molto al di là dei confini della festa, se la lascia anzi alle spalle: quando le Parche finiscono di cantare il matrimonio non c'è più.

Esso è stato assorbito, nell'ultima sua parte (vv. 371-381), all'interno di quel canto del destino, insieme celebrativo e narrativo. Così l'assenza della sposa, nelle nozze narrate del c. 64 (non un 'carme mimetico' al modo del 61 e del 62), è motivata dal fatto che le Parche hanno sostituito le Muse e le Parche cantano solo ciò che è fatale e che ancora non c'è. L'arrivo della sposa è attirato nell'orbita della loro visione futura, in cui compare – e per questo è nominata – ogni cosa (il desiderio del marito, l'amore degli sposi, il risveglio della moglie) che concerne il compimento dei *fata* annunciati a Peleo: cioè nascita, gloria, morte, conseguenze della morte di Achille.

Ma questa assenza della sposa ha anche un'altra importante implicazione. Il matrimonio di Farsalo è il prodotto dell'immaginazione del narratore, il quale, nella sua evasione, ritorna a quel tempo beato, di sacre e pie congiunzioni, assegnando al matrimonio di Peleo con Teti la perfetta legalità romana che lo rende ideale al cospetto del presente. Si è visto che fa parte di questa rigorosa costruzione immaginativa, idealizzante e romanizzante insieme, l'aver allestito il matrimonio in città, nell'atrio di un palazzo romano, collocandovi in massima evidenza il *lectus genialis* destinato ad accogliere la dea. Posto al centro della mente del narratore, prodotto di una sintesi dotta e sentimentale, questo oggetto viene denominato *puluinar diuae geniale*.

L'espressione ricorre al v. 47, subito prima dell'ecfrasi che sospende per più di duecento versi il racconto delle nozze:

ipsius [*i.e.* Pelei] at sedes, quacumque opulenta recessit  
regia, fulgenti splendent auro atque argento.  
candet ebur solis, collucent pocula mensae,  
tota domus gaudet regali splendida gaza.  
*puluinar* uero *diuae geniale* locatur  
sedibus in mediis, Indo quod dente politum  
tincta tegit roseo conchyli purpura fuco.

45

Questi sono i versi che aprono l'interno della reggia all'accesso dei visitatori, tra i quali ci sono anche il narratore e il lettore; questo spettacolo si chiuderà allo sguardo al v. 381, dopo che le Parche avranno profetato (vv. 376-380) ciò che, finché è consentito, si ritrova invece *ante oculos personae loquentis* nel carme 61 (vv. 184-185, 194-195,

204-205<sup>110</sup>, 224-225): *iam licet uenias, marite: | uxor in thalamo tibi est... non diu remoratus es: | iam uenis... ludite ut lubet, et breui | liberos date... claudite ostia uirgines: | lusi-mus satis*. Questo locutore aveva visto, in precedenza, anche il letto occupato dallo sposo, nell'atrio della casa, lasciandocene un'immagine vivida (vv. 164-166, è il momento della *collocatio sponsae*): *aspice intus ut accubans | uir tuus Tyrio in toro | totus immineat tibi*<sup>111</sup>.

Nel c. 64, invece, non vedremo mai l'eroe dal *decus eximium* prendere posto sul *lectus genialis* allestito per accogliere la dea e collocato al centro del palazzo regale prima che il banchetto si inizi. Come si è detto, l'espressione notevole *puluinar... diuae geniale* evoca la cerimonia romana del lettisternio e con sintesi mirabile allude al banchetto nuziale fondativo dell'età teossenica. Quando però gli dèi olimpi, guidati dalla coppia regale e in assenza degli spregiatori della *θητογαμία*, si stendono sui letti per loro apprestati, la scena che vediamo ci colpisce per il suo minimalismo e convenzionalismo, per essere un'immagine fin troppo lasciata al completamento del lettore e addirittura affidata a una proposizione secondaria (v. 303). Al centro dell'interesse finisce per collocarsi il coro delle Parche (vv. 305-306), un soggetto che, come all'inizio le Nereidi ignude (vv. 14-15), si prestava a una rappresentazione 'realistica':

qui [scil. diui] postquam niueis flexerunt sedibus artus,  
large multiplices constructae sunt dape mensae,  
cum interea infirmo quatientes corpora motu  
ueridicos Parcae coeperunt edere cantus<sup>112</sup>. 305

L'organizzazione di questa pericope è significativa. In testa compaiono gli Olimpi (v. 303), ma in primo piano emerge, secondo la gerarchia sintattica, l'opulenza del banchetto imbandito (v. 304); la terza frase, introdotta dal *cum inuersum* e lunga il doppio delle precedenti (vv. 305-306), giunge inattesa<sup>113</sup> per porre al centro dell'attenzione, attraverso la prolessi di un dettaglio ben visibile (v. 305 *infirmo quatientes corpora motu*), una inattesa presenza (v. 306 *Parcae*). Così ciò che si era delineato prima – i letti occupati dagli dèi, le mense imbandite – si eclissa e resta alle spalle. Si noterà che l'apparizione

<sup>110</sup> I vv. 204-223 contengono l'esortazione all'amore unitamente all'augurio di una buona discendenza. La sezione si conclude rimandando a un esempio di eccellenza tratto dal mito greco (vv. 219-223): *talis illius a bona | matre laus genus approbet, | qualis unica ab optima | matre Telemaco manet | fama Penelopeo*.

<sup>111</sup> Il *torus* su cui ora giace lo sposo non sarà il *lectus genialis* (cfr. *supra*, p. 50); la *consummatio matrimonii* avrà luogo sul letto (v. 176 *iam [scil. nupta] cubile adeat uiri*) apprestato dalle pronube addette alla *collocatio* della sposa nella camera nuziale, menzionata più avanti (v. 185 *uxor in thalamo tibi est*), nella fase propriamente epitalamica del carne.

<sup>112</sup> La descrizione delle Parche e del loro lavoro prosegue poi, esibendo capacità di osservazione e ἀκριβολογία, fino al v. 319.

<sup>113</sup> Nuzzo 2003, p. 153, nella sua traduzione, addirittura segna punto fermo alla fine del v. 304.

delle Parche è svincolata dalla contestualizzazione spaziale, mentre è determinata e ben marcata temporalmente (*interea... coeperunt...*). Questa determinazione e marcatura è già una caratterizzazione. L'immagine delle Parche si sovrappone a quella degli Olimpi mentre il riferimento del tempo comincia a prevalere su quello dello spazio e il principio del racconto, che sempre muove verso la sua fine, prende a imporsi sul principio dell'inno, che si sviluppa ingrandendo e articolando la lode di un *laudandus presente*.

Ogni racconto che avrà una certa fine ha avuto un certo inizio, determinato da quella fine. Nel canto delle Parche, poiché una destinazione di ciò che sarà detto è anticipata (*accipe... ueridicum oraculum*), l'inizio può essere subito percepito come determinato dalla fine, verso la quale il carme 'corre' (*currite... fusi*). Questo inizio, come si è detto, è affidato a due verbi coniugati al futuro (vv. 328-329 *adueniet... | Hesperus, adueniet... coniunx*), due predicati in anafora il cui soggetto è ritardato il più possibile, in accordo con il motivo del desiderio rilevato all'inizio (v. 328 *optata maritis*): la sposa, di cui anche il lettore attende l'apparizione, fin dai vv. 47-48 (*puluinar... diuae geniale locatur | sedibus in mediis*), è e resterà una presenza invisibile, mentre il racconto *va avanti*.

Nella mente e nella voce delle Parche, come si diceva, è stato assorbito lo svolgimento del matrimonio; e la ripresa di parola da parte della voce principale, dopo la citazione del loro canto, esauritasi la festa, si determina in conformità con il reimporsi del presente nella coscienza di chi parla (vv. 384-386: *praesentes... caelicolae, nondum sprete pietate*): siamo infatti vicini alla fine della sua affabulazione, che si è data la forma di un racconto, di un piccolo epos.

Ripeto il principio poco fa enunciato: ogni racconto che avrà una certa fine ha avuto un certo inizio, determinato da quella fine; ovvero ogni determinato inizio avvierà il racconto verso una certa fine, e non un'altra. Possiamo immaginare che quando lo speaker del c. 64 sentì forte l'impulso di rivolgersi agli eroi del passato non lo abbia fatto con un piano narrativo in mente, ma che – come per forza – il suo discorso abbia preso la forma del racconto. Questo dipende dalle particolari condizioni che generano l'impulso all'inno. Di norma l'inno intonato in onore di un essere superiore è rivolto al suo destinatario come se questi sia in ascolto, in qualche modo presente, ovvero accessibile all'indirizzo di una preghiera e dunque anche in condizione di rispondervi. Lo stesso *liber Catullianus* ce ne offre un chiaro esempio (c. 34.21-24):

[Diana] sis quocumque tibi placet  
sancta nomine, Romulique,  
antique ut solita es, bona  
sospites ope gentem.

L'‘inno’ del c. 64 è invece rivolto a figure del passato (v. 22 *o nimis optato saeculorum tempore nati*), e del passato greco (v. 23 *heroes... deum genus*), non immanenti – come la dea del c. 34 – al contesto di esistenza o alla cultura di chi parla, e cioè conosciute solo attraverso testi (cfr. v. 2 *dicuntur*), raggiungibili solo attraverso la consultazione e l'osservazione. A queste figure non sono rivolte preghiere né offerte, da esse non ci si attende una risposta, a differenza di quanto accade in altri inni agli eroi come il finale delle *Argonautiche* (4.1773-1781) o l'inno ai Dioscuri di Teocrito (22.214-215). La situazione in cui lo speaker del c. 64 vuole immergersi, secondo un bisogno che si dà nella realtà presente, è stata dunque preliminarmente *ricostruita*; e questa ricostruzione del passato eroico è stata fatta con i mezzi di cui dispone la cultura del *poeta nouus* – filologica nel metodo e basata su testi greci – per fare della lontananza una attualità, un presente di cui ‘riempirsi gli occhi’. È molto importante che tutto ciò sia plausibile, cioè rigoroso sul piano mimetico. Qui non i fatti sono imitati, come nei cc. 61 e 62, ma il narratore che li espone, un erede – o una variante – del ‘maestro di cerimonia’ del c. 61<sup>114</sup>. Proprio i versi dell'‘inno’ rivelano in modo definitivo che la *persona loquens* sta improvvisando, cioè che il testo che leggiamo imita il farsi di un discorso estemporaneo, motivato da un certo sentire (che si manifesta qui e sarà confermato alla fine), esposto a ‘incidenti’ (le stesse dimensioni paradossali dell'ecfrasi si devono al fatto che essa ha ‘presola mano’ al suo autore)<sup>115</sup>, determinato – nell'andamento, nelle proporzioni tra le parti, nell'interna concatenazione – dal continuo interferire della viva esperienza sull'intenzione originaria<sup>116</sup>.

Se dunque nel c. 64, così come nel c. 61, la *persona loquens* è una costruzione imitativa, cioè una plausibile finzione – per quanto rappresentativa del sentimento, delle idee, dell'*ethos* del poeta –, ecco allora che diviene pertinente per l'interpretazione cogliere la priorità dello spirito dell'inno – insorto in un ‘io’, nella *persona loquens* – sulla sua realizzazione come racconto da parte dello stesso soggetto. Il lettore incomincia a leggere un testo che ha il carattere di un racconto, e un racconto dotato di una inequivocabile stilizzazione iniziale; ma molto presto dal tessuto delle *res* narrate emerge l'io poetico, prima attraverso il commento al racconto in corso (v. 16 *illa, atque <haud> alia... luce*, vv. 19-21 *tum... tum... tum...*) e poi in una effusione lirica (vv. 22 ss.) che attira l'attenzione del lettore sulle *cause* non più delle cose dette – cioè la *vera* origine del ma-

<sup>114</sup> Su questo aspetto strutturale del c. 64, cfr. FERNANDELLI 2012, pp. L-LIX, 341-347, 361-363; sulle ulteriori attestazioni della tecnica e sui loro modelli, FERNANDELLI 2015, pp. 23-32.

<sup>115</sup> Diventando un racconto: cfr. FERNANDELLI 2012, pp. 37-52.

<sup>116</sup> Il segno più scoperto di questa estemporaneità è rappresentato dalla *praeteritio* dei vv. 116-123 (*sed quid ego a primo digressus carmine plura | commemorem, ut etc.*): cfr. DEBROHUN 2007, pp. 296-298, FERNANDELLI 2012, pp. LIII-LV, 185.

trimonio tessalico – ma del dirle – la *reale* origine psicologica e ideologica del racconto che si legge. Questo, per quanto ne sappiamo, è senza precedenti nella letteratura antica.

Riepilogando: il c. 64 è la mimesi di un'esperienza, l'esperienza della *persona loquens*, un 'io' storicamente situato che reagisce a uno stimolo prodottosi nel suo ambiente di vita. Questo stimolo è la corruzione senza rimedio della società, la quale proprio per questo motivo è stata abbandonata dagli dèi. Guasto e desolazione generano in questo 'io' un impulso a evaderne. L'evasione è un movimento: esso ricerca l'antipodo del suo deprimente punto di partenza e lo trova in un evento del mito greco, spesso cantato dai poeti e raffigurato dagli artisti, nella festa per le nozze tra Peleo e Teti. In queste nozze si unirono un mortale e un'immortale, ovvero un re e una dea; ne seguì un'epoca in cui gli dèi abitualmente si mostravano agli uomini. Gli uomini con cui gli dèi ebbero regolare commercio per un certo tempo appartengono alla generazione degli eroi: Omero, Esiodo, Apollonio e altri autori greci hanno adoperato, per riferirsi a questi uomini, il termine *ἡμίθεοι*, il quale implica il contatto diretto del dio con l'uomo<sup>117</sup>. Questa meta dell'evasione è remota dal suo punto di partenza per la sua idealità positiva – un carattere esaltato dalla sua appartenenza al mito, spesso celebrato dalla poesia e dall'arte –, ma anche perché si colloca in un lontano passato – pur sempre un passato tuttavia, insieme con il quale il presente costituisce la storia. La possibilità stessa di lodare quell'evento, fondativo dell'età teossenica, dipende dalla sua caratterizzazione come evento epocale; e in quanto quell'epoca si oppone a questa, al presente 'di ferro', essa rientra, insieme con questa, nell'ideologia che concepisce il processo del tempo come successione di epoche. Dunque: l'evento meritevole di lode, cioè di inno, appartiene a un'epoca chiusa, al passato; questo evento è la meta dell'evasione perché rappresenta per eccellenza l'epoca pia in cui gli dèi si mostravano agli uomini; perciò il desiderio di chi parla ha per oggetto specificamente il *contatto visivo* con le figure, l'ambiente, le cose che costituirono quello splendore e quel valore meritevoli di lode. Ma l'oggetto meritevole di lode, cioè di inno, non è appunto presente; esso appartiene al passato e al mito greco, deve dunque essere costruito nell'immaginazione: per fabbricarlo, perché soddisfi il suo specifico desiderio e sia infine oggettivato e visto, la mente di chi parla si serve di un mezzo familiare, di un racconto generatore di immagini, e di materiali familiari, predisposti dalla *doctrina* e dall'esperienza comune, della quale fa parte il costume religioso.

Nasce così il racconto, come prologo: esso precede l'«inno», del cui spirito e dei cui bisogni è in realtà l'effetto. Nel prologo sono predisposti la visibilità (subito gli eroi vedono le Nereidi ignude) e il valore (l'amore, nato a prima vista, causa il matrimonio, subito reso romanamente legittimo) della festa in cui l'immaginazione nostalgica vuole

<sup>117</sup> Cfr. FERNANDELLI 2012, p. 151, nt. 23, p. 153, nt. 29.



immersersi; nel prologo il varo della nave per la prima volta vista dalle creature marine introduce il motivo epocale, che i versi immediatamente successivi (31-49) espandono, associando al ‘matrimonio giusto’, che porta al culmine l’età eroica, altre connotazioni significative (la guerra, la città, l’agricoltura)<sup>118</sup>.

Nato per servire lo spirito dell’inno, il prologo è tuttavia l’inizio di un racconto, che, in quanto tale, muove in ogni punto verso la propria fine. Essa potrebbe presentarsi presto se questo movimento si risolvesse, come accade nelle *Adoniazuse*, nel raggiungimento della sua meta, cioè della cerimonia nuziale: una volta che le due Siracusane si sono riempite gli occhi con lo spettacolo della festa e le orecchie con l’inno dell’Argiva c’è spazio ancora per quattro versi di commento e per il saluto a Adone. Con questo commiato, nella certezza del ritorno del dio – cioè di una nuova festa da ammirare e di un nuovo inno da ascoltare l’anno successivo –, il carme può concludersi.

Ma il racconto del narratore catulliano non si arresta in un punto in cui la vista o l’udito si appagano di una percezione goduta nell’incontro con ciò che era atteso. Quel racconto si è aperto con i pini nati sulla cima del Pelio (i pini che forniranno il legname per costruire la prima nave), cioè con un’idea di origine associata a un’idea di epoca, a sua volta contemplata nel suo momento fondativo (*illa, atque <haud> alia... luce etc.*); e nel primo verso del poemetto è comparso quell’avverbio di tempo che nella sua versione greca (ποτέ) serve a isolare un fatto nel passato, in quella latina (*quondam*), invece, consente di mettere in rapporto il passato con il presente esprimendo affettivamente la distanza che li separa. È dunque il presente la destinazione ultima di quel racconto nato per costruire il passato cui ritornare: affidatosi al racconto per ritornare al passato, in cui immergersi con l’immaginazione, lo speaker del c. 64 ritorna alla realtà presente, in modo inesorabile. Come il canto delle Parche – anch’esso un racconto con connotazioni inniche – correndo verso la sua fine supera il limite contestuale della festa per enunciare ciò che è vero, così il limite dell’età teossenica – del contesto di vita ricercato e poi lodato nello slancio dell’evasione dal presente – è superato dal narratore catulliano perché si saldi il vero significato del suo racconto nato sulla vetta del Pelio.

Ma non basta. Lo stesso principio di realtà che fa ritornare il racconto al suo punto di partenza, impedisce anche che immagini del mai visto si stabilizzino o addirittura si formino. Il narratore del c. 64 adopera la medesima parola per il desiderio rivolto al passato (v. 22 *optato... tempore*), cioè per la nostalgia del tempo teossenico, e per il desiderio dello sposo (v. 328 *optata maritis*), che attende l’apparizione della sposa. Entrambi questi

<sup>118</sup> Peleo è appena rientrato in patria (v. 31) da un’impresa – o più d’una – che ha comportato conflitti, il matrimonio si celebra a Farsalo (vv. 32-37), i Tessali lasciano le campagne per convenire alla reggia (vv. 35-49); cfr. anche *supra*, pp. 33-38, 50-51.

desideri sono desideri di *vedere*<sup>119</sup>. Il motivo del contatto visivo ha una speciale pregnanza in questo carne che narra, per esaltarlo, un celebre matrimonio del mito, aprendosi con una prima visione reciproca (degli eroi e delle ninfe marine), che comporta un amore a prima vista. Questo primo vedersi di un mortale e di un'immortale, conseguente al varo della prima nave, porterà al matrimonio fondativo di un'età opposta alla presente, in cui gli dèi (vv. 407-408) *nec talis dignantur uisere coetus [i.e. hominum mortalium], | nec se contingi patiuntur lumine claro*.

Ma il movimento in avanti del racconto non consente che si definisca e si fissi l'immagine degli dèi presenti nella sala; e d'altra parte esso si lascia alle spalle il banchetto prima che vi sia giunta – o comunque senza che vi sia vista – la sposa.

Degli Olimpî, che effettivamente raggiungono prima del banchetto l'atrio del palazzo (vv. 298-299 *pater diuum sancta cum coniuge natisque | aduenit caelo*), a differenza della sposa (v. 329 *adueniet*), è poi suggerita – nemmeno descritta – la postura sui *lecti* (v. 303 *qui postquam niueis flexerunt sedibus artus*). Se il lettore *vede* gli dèi adagiati sui triclini (cioè l'effetto del loro 'piegare gli arti'), allora vede un'immagine che ha prodotto autonomamente, a ciò sollecitato da un linguaggio tanto compendiario quanto generico (*niueis flexerunt lectibus artus*): esso non sembra riflettere una realtà viva ma la sua simbolizzazione rituale. Gli dèi presenti nella visione del narratore sembrano essere gli dèi del *lectisternium*; sono figure che non raggiungono l'individuazione, figure che promanano dal dominio delle immagini note e che in esso ricadono mentre il racconto si avvanza e lascia dietro di sé uno scenario che non rivedremo.

Certo non casualmente la doppia frustrazione del desiderio di vedere (male si vedono gli Olimpî, non si vede la sposa) coincide con l'imporsi delle Parche al centro dell'attenzione: per quanto si tratti di figure paradossali (fanciulle decrepite), le divine filatrici, che il narratore ha introdotto nella festa del mito (al posto di Apollo e delle Muse), da lui immaginata in città, e in uno spazio riconoscibilmente romano, diranno solo cose provate (v. 322 [*carmen*] *perfidiae quod post nulla arguet aetas*), cioè storiche, reali; le idee sono fatte di materia reale, sono intente a operazioni reali, visibili nei dettagli; e incarnano – come si è detto – il principio del racconto, che corre verso la sua fine già data. Il racconto delle Parche, che guarda al futuro, ha la sua fine di là dai confini della festa, cioè nel punto in cui finisce la realtà del mondo in cui è enunciato e può essere creduto vero e valevole, il mondo degli eroi; il racconto del narratore, effetto di un desiderio di evasione nel passato, cerca la sua origine condizionato dalla sua fine: quando la trova nel varo dell'Argo si avvia, senza che ciò appaia, verso il suo esito certo, che si trova di là dall'illusione costruita e in verità sussistente – cioè visibile e credibile – solo grazie alla puntuale dottrina e ai pezzi di realtà con cui è costruita.

<sup>119</sup> Intelligenti osservazioni su questo punto si leggono in GRILLI 1997, pp. 255-261.

Il rapporto tra il racconto del narratore e quello delle Parche, che lo rispecchia su scala più piccola, riguarda però tutte le proprietà dell'uno e dell'altro. Il canto delle Parche è riportato dal narratore a conferma e consolidamento della sua visione: quel canto è intonato in un giorno felice (v. 325 *accipe, quod laeta tibi pandunt luce sorores*), durante il banchetto nuziale in cui viene annunciata la nascita di Achille, e poi la sua gloria di sterminatore e la sua morte e il suo aspro volere dopo la morte – un annuncio che può definirsi felice (*felicia carmina*) solo secondo un certo sistema di valori, quello testimoniato dall'*Iliade*, che dà risonanza proprio al κλέος di Achille, il più forte tra gli eroi della sua generazione. Il fatto stesso che quel canto sia riportato *verbatim* testimonia l'intenzione di non osservare dall'esterno il mondo eroico, o di farlo allineando il punto di vista esterno (cioè quello del narratore) ai valori e alle certezze che vigono al suo interno, come l'infallibilità delle Parche (vv. 321-322 *talìa diuino fuderunt carmine fata, | carmine, perfidiae quod post nulla arguet aetas*). Alla parola delle Parche è attribuito un significato univoco, che come tale sarà recepito nel contesto eroico e che la storia – dice il narratore – ha confermato di fatto. Similmente, e su più ampia scala, ha un significato univoco la storia che approda al presente, una volta che questo presente rivela, al narratore che ha cominciato a narrarla dal varo dell'Argo, il suo carattere 'ferreo': sembra che proprio l'evasione nel mondo eroico abbia prodotto alla fine, nel momento dell'inesorabile approdo del racconto al presente e alla realtà vissuta, la caratterizzazione 'ferrea' di questo stato di cose. Facendo corrispondere l'attualità a una fase del mito esiodeo, il sentimento del male e del bene viene iscritto in una ideologia già data, che spiega tutto in termini etico-religiosi, senza residui.

Alla fine emerge che questo 'spiegare tutto', dopo l'uscita dal mondo eroico – una fantasmagoria in cui non si può restare o la cui immagine non si può fissare –, è il vero salvagente della coscienza che si sente minacciata dal caos e dall'incomprensibile. Ma ogni visione chiusa appare tale solo quando è osservata dall'esterno. Se la *uirtus* eroica è testimoniata in questo modo (vv. 362-364):

denique testis [*scil.* magnis uirtutibus] erit mortis quoque reddita praeda,  
cum teres excelso coaceruatum aggere bustum  
excipiet niueos percussae uirginis artus,

allora tanto è marcato il punto di vista interno al mondo eroico, con i suoi specifici valori, quanto è sollecitata la sua osservazione dall'esterno, da un contesto che certamente guarda a questa *magna uirtus* con repulsione morale e simpatizzando con chi ne è vittima (Arianna abbandonata, le madri troiane, Polissena).

Così anche la visione del narratore, coincidente – lo si constata nell'epilogo – con una antica ideologia (il mito esiodeo-arateo delle età), che fa quadrare ogni cosa retro-

spettivamente, finisce per restare ‘incorniciata’, cioè per relativizzarsi e lasciarsi considerare dall'esterno<sup>120</sup>. Lo stesso spirito filologico che si è messo al servizio dell'impulso all'evasione, per suscitare dai testi e con il loro aiuto il mondo virtuoso in cui ‘tornare’, ha studiosamente prodotto i dettagli e i nessi causali, cioè la necessità interna, che ripetutamente ha fatto uscire il racconto dal controllo del suo esecutore ‘imitato’ (cioè il narratore), facendo intravedere un'altra verità e stimolando così il costituirsi di un punto di vista esterno. Questo punto di vista recepisce la verità del narratore come un costruito sentimentale, ideologicamente convalidato; ma può al contempo rilevare e far proprio il risultato autenticamente conoscitivo che questo ‘viaggio’ ha prodotto, non come evasione dal presente nel passato, ma come racconto che dal passato muove verso il presente, *suo malgrado* portando alle ultime conseguenze ciò che ha iniziato: sull'asse dello spazio (cioè come ‘riempimento’ dello spazio digressivo) o su quello del tempo (cioè come ‘corsa’ verso una fine). In entrambi i casi proprio la dottrina verace del narratore che ricostruisce al meglio il mondo della *uirtus* eroica (mostrando la coperta con la sua decorazione, riportando *uerbatim* il canto delle Parche) non può che stimolare il punto di vista esterno al mondo degli eroi (poiché in esso la *uirtus* si concilia con la *perfidia* o con la *crudelitas*); non può cioè che promuovere il distanziamento e, lungo questa strada, l'autoconoscenza del lettore. Questi si conosce nel distanziamento che si determina ogniqualvolta la nostalgia del narratore incontra, ignorandolo, un ostacolo nel mondo che vuole ritrovare; o perché nel suscitarlo ne rivela una negatività che non vuole vedere; o perché mentre lo suscita lo perde di vista.

Strada facendo, e soprattutto nel finale, il lettore in grado di apprezzare l'arte del testo e che condivide la *Zeitkritik* del narratore – cioè proprio il lettore cui questo poema è primariamente destinato – sperimenta una condizione di perplessità che può pervenire al disincanto. I versi che abbiamo letto – si diceva – sono fluiti come un discorso improvvisato. Ripensando o rileggendo il discorso che ha finito di tessere, questo narratore così dotto e artisticamente accorto potrebbe osservarsi dall'esterno e – come fa Catullo nella lettera a Varo (c. 22) – constatare di aver coltivato un pregiudizio oppure ‘risvegliarsi’, ‘riscuotersi’ – come il poeta dei cc. 50 e 51 o come Attis o come Arianna stessa – e vedere l'autentica realtà, il vero significato del suo sogno ‘filologico’, in cui gli eroi sono proprio come la tradizione ci testimonia: pietosi (come Teseo), forti (come Achille) e al tempo stesso spregiudicati (come Teseo), disumani (come Achille).

Il rito poetico che doveva resuscitare il mondo degli dèi ‘presenti’ ha portato alla luce una serie di dissonanze e paradossi che la morale finale – il significato già pronto, ereditato, che il narratore fa suo – semplicemente ignora. Non c'è commento del narra-

<sup>120</sup> Sull'uso relativizzante, e problematizzante, delle ‘cornici’ nella poesia alessandrina cfr. in particolare GOLDHILL 1986; utile anche GOLDHILL 1991, pp. 223-261.

tore che sormonti o anche solo riguardi la complessità e la più profonda negatività che egli stesso, con il suo racconto esatto del mondo eroico, ha fatto intravedere. Ogni suo commento annuncia il finale ‘moralistico’; il significato del carme deve allora saldarsi fuori dalla cornice del racconto, nella mente del lettore che, rispondendo agli stimoli complessi del testo, sperimenta il proprio ampliamento<sup>121</sup>. Vale quanto mai in questo caso ciò che Wolfgang Iser osservava sul piano generale<sup>122</sup>: «La capacità di percepire se stessi durante il processo della lettura è una qualità essenziale dell’esperienza estetica; il lettore si viene a trovare in una posizione a metà strada; egli è coinvolto e osserva il proprio coinvolgimento. Tuttavia questa posizione [...] può intervenire solo quando i codici esistenti sono trascesi e invalidati».

L’atteggiamento moralistico del narratore catulliano corrisponde a ciò che Iser definisce i ‘codici esistenti’; ma si consideri anche il seguente rilievo di Basil Dufallo<sup>123</sup>: «The very attitude that produces the Catullan narrator’s strong, idiosyncratic identification with the Greek past reveals inconsistencies similar to those of “Catullus”, the embattled lover, and pushes the audience to reflect on its own attitude».

Il rinnovamento della percezione di sé e in definitiva l’ampliamento spirituale che si dà come risposta del lettore alla nuova forma poetica conquistata da Catullo, è il vero contrappeso della antropologia negativa delineatasi sul piano dei contenuti<sup>124</sup>.

Se ritorniamo alla citazione da cui eravamo partiti e in particolare alla sua idea centrale («La *ars* ellenistica dà forma alla “romanità” che [...] soprattutto [...] consiste [...] nel cantare i valori nuziali come *refugium* dalla disgregazione, riallacciandosi all’etica tradizionale quiritaria») sarà ora inevitabile apportarvi due aggiunte. In primo luogo, la stessa qualità dotta (l’*ars* ellenistica) del testo predispone il lettore a *uscirne*, per seguire i rinvii dell’opera nuova agli altri testi evocati e continuamente risistemare il proprio intendimento di ciò che legge. Nel c. 64 alla prestazione allusiva della poesia si abbinano la complessità strutturale e l’ampiezza di orizzonte, che comportano per il lettore, rispettivamente, una speciale difficoltà ad abbracciare l’insieme (un’operazione di fatto praticabile solo nel ripensamento, a lettura ultimata) e la necessità di collocare ciò che si è compreso nel quadro di una visione generale, di cui l’esperienza fatta leggendo, proprio a causa della sua novità e problematicità, diviene una componente imprescindibile. In secondo luogo la morale profonda del c. 64 è che ‘il canto dei valori nuziali come *refu-*

<sup>121</sup> Il rapporto tra la struttura poetica, e in particolare narratologica, del c. 64 e la fenomenologia della sua ricezione è analizzato a fondo nel cap. intitolato «L’epica del lettore. Studio sul carme 64» in FERNANDELLI 2015, pp. 137-213.

<sup>122</sup> Cfr. ISER 1987, p. 204.

<sup>123</sup> Cfr. DUFALLO 2013, p. 73.

<sup>124</sup> L’ispirazione decostruzionista di varie analisi recenti ha prodotto tuttavia un’eccessiva accentuazione di questa negatività: il punto sulla questione in FERNANDELLI 2012, pp. XXIV-XXXIV.

*gium* dalla disgregazione' non è una risposta sufficiente a un disagio che da storico tende a farsi esistenziale. L'evasione nel mondo che celebrò le nozze di Farsalo, dove ciò che si voleva vedere non si è visto abbastanza e dove *uirtus* convive con *perfidia* e *crudelitas*, non ci ha ristorati; in luogo di un imeneo abbiamo ascoltato un racconto, la sposa non è mai apparsa e l'imporsi del principio del racconto nel peana nuziale ha mostrato *in nuce* la forza che riporta il narratore, alla fine del suo discorso, al punto donde era partito.

Non si tratta però di un ritorno al punto di partenza anche per il lettore, per quanto questi condivida con il narratore il contesto di vita e il giudizio su di esso.

Lo scrupolo dotto del narratore, il suo sforzo di selezionare la materia in modo rappresentativo, ha prodotto un'ultima immagine del mondo teossenico (quella degli dèi che incitano gli uomini a combattersi fra loro sul campo di battaglia) che non offre certo l'esempio migliore cui opporre il guasto del tempo presente (*Sed postquam* etc.). Così anche in quest'ultimo passaggio il lettore non può seguire pacificamente il narratore nelle sue conclusioni, le quali, come si è sottolineato, sono mutate dalla tradizione poetica e testimoniano l'adeguamento del discorso nuovo a un modello di senso già dato.

Il poema spinge il lettore appunto a superare il limite conoscitivo e valutativo rappresentato dai comportamenti del narratore e marcato dai suoi commenti, ma anche a valorizzare quegli aspetti del suo discorso che hanno reso possibile un tale aumento di coscienza.

Proprio il radicamento nel presente dell'appello al mito greco (v. 22 *o nimis optato saeculorum tempore nati*) ne ha illuminato la lontananza; e con essa sono apparsi i limiti e le condizioni della sua narrabilità, identica alla sua credibilità e rilevanza per il presente. Il mito non si offre più all'imitazione diretta, la forma che gli ridà la parola è un racconto che in ogni punto lascia trasparire la particolare visione delle cose, l'intonazione interiore, l'operazione poetica produttiva del discorso così com'è – discontinuo, composito, vario nei toni e nelle durate. Le immagini del mito, alla ricerca delle quali il narratore intraprende il suo 'viaggio', sono state reperite dal suo sapere filologico, nei testi della letteratura e dell'arte, e rese visibili attraverso una riproposizione in contesti o secondo modalità familiari all'esperienza dei Romani. Questa forma dotta e sentimentale che ridà vita narrativa al mito greco, per quanto nuova nella poesia latina, è lo sviluppo di un modo non mimetico di raccontare il mito che già si era costituito come nuovo nella consapevolezza di una diversità generale del presente rispetto al passato: il modo alessandrino di rivolgersi al mito e di narrarlo è incorporato nel discorso del narratore catulliano, dove si fa indice di una coscienza culturale complessiva, sintetica, che pone in continuità e abbraccia in una visione unitaria l'elemento greco e quello romano. E mentre l'impulso del narratore è quello di evadere nel mito inteso come una antica epoca della storia umana, il discorso che si fa strumento di questa evasione è un tesoro

di memoria culturale, un mondo che accoglie, preserva e struttura un patrimonio di esperienze che dal passato arriva al presente, facendo pensare ad altri discorsi dei tempi di crisi<sup>125</sup>. Infine i difetti stessi di questo dotto e appassionato discorso (le sue incoerenze, omissioni, unilateralità) stimolano il lettore a registrare in se stesso la compresenza di un impulso partecipativo alle ragioni e agli affetti del narratore e di una resistenza scettica ad essi, la quale di passaggio in passaggio si affina e si conferma. Certamente in Virgilio dobbiamo riconoscere un lettore storico del c. 64 che ha recepito questa complessità in profondo, per farne poi l'oggetto di una sintesi superiore.

Dunque se l'evasione non ha raggiunto il suo scopo e se il narratore, completato il suo 'viaggio', si ritrova al punto da cui era partito, questo non significa certo che abbia fallito il poema, il piccolo epos in cui per la prima volta, e in modo fondativo, il mito greco prende la forma di un racconto autonomo e originale in lingua latina. Questo poema nasce formando un nuovo lettore, ampio quanto basta perché la compiutezza della sua cultura greco-latina non si imponga in un modo soverchiante, fornendo un modello di senso che spiega tutto e non lascia dubbi, sull'apertura alla vita.

Un aspetto del ritorno del narratore al suo punto di partenza è la promessa di ripetere spesso il gesto dell'evasione (v. 24 *uos [scil. heroas] ego saepe, meo uos carmine compellabo*), il 'rito' che, attraverso l'appello innico, dovrebbe ridare presenza visibile a un mondo ideale in cui rifugiarsi. Che questa esigenza, o che questa soluzione, sia superata definitivamente dopo il c. 64, è provato dal fatto che esso resta un *unicum* tra i carmi del *corpus* catulliano<sup>126</sup>.

<sup>125</sup> Penso in particolare al *Brutus*, la prima opera pubblicata da Cicerone dopo Farsalo. La composizione di questo trattato, che ebbe luogo nell'atmosfera della 'notte della repubblica' e si completò nei primi mesi del 46, ricevette un forte stimolo dal *Liber annalis* di Attico, in cui l'autore – dice Bruto nel testo ciceroniano – *omnem rerum memoriam breuiter et... perdiligenter complexus est* (§ 14; cfr. anche 15, 19). Il *Brutus* a sua volta abbraccia il totale sviluppo dell'arte oratoria dalle origini greche al presente, nella coscienza che senza lo studio e l'imitazione dei modelli greci l'oratoria romana non avrebbe raggiunto l'attuale perfezione e autonomia (testimoniata in particolare dall'opera di Cicerone: §§ 253-255) e d'altra parte secondo lo spirito di ricapitolare e preservare, da una posizione ormai contemplativa o quasi, un sapere reso vano dalla svolta negativa dei tempi (§ 266 *Sileamus... Brute... nam et praeteritorum recordatio est acerba et acerbior expectatio reliquorum*).

<sup>126</sup> Resta d'altra parte immutata la fede del poeta negli dèi, cui egli continua a rivolgersi nella sfera privata, se è vero che, verso la fine della sua vita, in un momento in cui non più sperare niente da se stesso, si attende ancora una risposta da loro (76.25-26): *ipse ualere opto et taetrum hunc deponere morbum. | o di, reddite mi hoc pro pietate mea*.

## BIBLIOGRAFIA

AGNESINI 2007

*Il carme 62 di Catullo. Edizione critica e commento*, a cura di A. AGNESINI, Cesena.

ALBERT 1988

W. ALBERT, *Das mimetische Gedicht in der Antike*, Frankfurt a. M.

ATALLAH 1966

W. ATALLAH, *Adonis dans la littérature et l'art grecs*, Paris.

BARTELS 2004

A. BARTELS, *Vergleichende Studien zur Erzählkunst des römischen Epyllion*, Göttingen.

BETTINI 2012

M. BETTINI, *Vertere. Un'antropologia della traduzione nella cultura antica*, Torino.

BLÜMNER 1911

H. BLÜMNER, *Die römischen Privataltertümer*, München.

BOËLS-JANSSEN 1993

N. BOËLS-JANSSEN, *La vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque*, Rome.

BONA 1988

Pindaro, *I Peani*, Testo, traduzione, scoli e commento a cura di G. BONA, Cuneo.

BRUIT 1989

L. BRUIT, *Les dieux aux festins des mortels: Théoxénies et xeniai*, in A.-F. LAURENS (a cura di), *Entre hommes et dieux. Le convive, le héros, le prophète*, Paris, 13-25.

CARLETTI COLAFRANCESCO 1981-1982

P. CARLETTI COLAFRANCESCO, *Dalla vita alla morte: il destino delle Parche I. Da Catullo a Orazio*, «InvLuc» 3-4, 243-273.

COLLARD, CROPP, GIBERT 2004

Euripides, *Selected Fragmentary Plays*, II, Edited with introductions, translations and commentary by C. COLLARD, M.J. CROPP, J. GIBERT, Oxford.

CUCCHIARELLI 2012

Publio Virgilio Marone, *Le Bucoliche*, Introduzione e commento di A. CUCCHIARELLI, Traduzione di A. TRAINA, Roma.

DEBROHUN 2007

J. BLAIR DEBROHUN, *Catullan Intertextuality: Apollonius and the Allusive Plot of Catullus 64*, in M.B. SKINNER (a cura di), *A Companion to Catullus*, Malden MA-Oxford-Carlton, 293-313.

DUFALLO 2013

B.J. DUFALLO, *The Captor's Image. Greek Culture in Roman Ekphrasis*, Oxford.

ELLIS 1889

*A Commentary on Catullus*, by R. ELLIS, Oxford (1876<sup>1</sup>).

FALCONE 2016

M.J. FALCONE, *Medea sulla scena tragica repubblicana. Commento a Ennio, 'Medea exul'; Pacuvio, 'Medus'; Accio, 'Medea sive Argonautae'*, Tübingen.

FAYER 2005

C. FAYER, *La familia romana. Aspetti giuridici e antiquari: sponsalia matrimonio dote*, Parte seconda, Roma.

FEDELI 1983

P. FEDELI, *Catullus' carmen 61*, Amsterdam.

FEENEY 1998

D. FEENEY, *Literature and Religion at Rome. Cultures, Contexts, and Beliefs*, Cambridge.



- FEENEY 2016  
D. FEENEY, *Beyond Greek. The Beginnings of Latin Literature*, Cambridge MA.
- FERNANDELLI 2012  
M. FERNANDELLI, *Catullo e la rinascita dell'epos. Dal carme 64 all'Eneide*, Hildesheim-Zürich-New York.
- FERNANDELLI 2015  
M. FERNANDELLI, *Chartae laboriosae. Autore e lettore nei carmi maggiori di Catullo (c. 64 e 65)*, Cesena.
- FLORATOS 1957  
C.S. FLORATOS, *Über das 64. Gedicht Catulls*, Athen.
- FORDYCE 1961  
Catullus. *A Commentary*, by C.J. FORDYCE, Oxford.
- GANTZ 1993  
T. GANTZ, *Early Greek Myth*, Baltimore-London.
- GARVIE 1994  
Homer, *Odyssey, Books VI-VIII*, Edited by A.F. GARVIE, Cambridge.
- GLOTZ 1920  
G. GLOTZ, *Les Fêtes d'Adonis sous Ptolémée II*, «REG» 33, 169-222.
- GOLDHILL 1986  
S. GOLDHILL, *Framing and Polyphony: Readings in Hellenistic Poetry*, «Proceedings of the Cambridge Philological Society» 32, 25-52.
- GOLDHILL 1991  
S. GOLDHILL, *The Poet's Voice. Essays on Poetics and Greek Literature*, Cambridge-New York.
- GOW 1938  
A.S.F. GOW, *The Adoniazusae of Theocritus*, «JHS» 58, 180-204.
- GOW 1952  
Theocritus, Edited with a translation and commentary by A.S.F. GOW, I-II, Cambridge.
- GRIFFIN 1997  
A.H. GRIFFIN, *A Commentary on Ovid Metamorphoses Book XI*, Dublin.
- GRILLI 1997  
Gaio Valerio Catullo, *Le poesie*, Introduzione e traduzione di G. PADUANO, Commento di A. GRILLI, Torino.
- GRIFFITHS 1979  
F.T. GRIFFITHS, *Theocritus at Court*, Leiden.
- HERSCH 2010  
K.K. HERSCH, *The Roman Wedding. Ritual and Meaning in Antiquity*, Cambridge.
- HOLLIS 2007  
*Fragments of Roman Poetry, c. 60 BC-AD 20*, Edited with introduction, translation and commentary by A.S. HOLLIS, Oxford.
- HUNTER 1996  
R. HUNTER, *Theocritus and the Archaeology of Greek Poetry*, Cambridge.
- HUNTER 2017  
Apollonius Rodius, *Argonautica, Book IV*, Edited by R. HUNTER, Cambridge.
- HUNTER, FUHRER 2002  
R. HUNTER, T. FUHRER, *Imaginary Gods? Poetic Theology in the Hymns of Callimachus*, in F. MONTANARI, L. LEHNUS (a cura di), *Callimaque: Entretiens Hardt sur l'Antiquité Classique*, XLVII, Vandœuvres-Genève, 143-187.
- ISER 1987  
W. ISER, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, München 1976, traduzione inglese (a cura dell'autore), Baltimore-London 1978, traduzione italiana (basata su quella inglese), Bologna.

JAMESON 1999

M.H. JAMESON, *Theoxenia* in R. HÄGG (a cura di), *Ancient Greek Hero Cult, Proceedings of the Fifth International Seminar on Ancient Greek Cult, Göteborg University, 21-23 April 1995*, Stockholm, 35-56.

JANKO 1992

*The Iliad: A Commentary, IV, Books 13-16*, by R. JANKO, Oxford.

JOUAN 1966

F. JOUAN, *Euripides et les légendes des Chants Cypriens. Des origines de la guerre de Troie à l'Iliade*, Paris.

KERÉNYI 2010

K. KERÉNYI, *Dionysos: Urbild des unzerstörbaren Lebens*, in K. KERÉNYI, *Werke in Einzelausgaben*, München 1971, 1976<sup>2</sup>, traduzione italiana, *Dioniso: archetipo della vita indistruttibile*, a cura di M. KERÉNYI, Milano 1992, ristampa 2010.

KLINGNER 2016

F. KLINGNER, *Catullus Peleus-Epos*, München 1956, poi con correzioni e aggiornamenti in F. KLINGNER, *Studien zur Griechischen und Römischen Literatur*, Zürich-Stuttgart 1964, 156-224, su cui si basa la traduzione italiana, Trieste.

KOWALZIG 2007

B. KOWALZIG, *Singing for the Gods Performances of Myth and Ritual in Archaic and Classical Greece*, Oxford.

LA FAYE 1922

Catulle: *Œuvres*, Texte établi et traduit par G. LAFAYE, Paris.

LANDOLFI 1990

L. LANDOLFI, *Banchetto e società romana. Dalle origini al I sec. a.C.*, Roma.

LA PENNA 1982

A. LA PENNA, *I generi letterari ellenistici nella tarda repubblica romana: epillio, elegia, epigramma, lirica*, «Maia» n.s. 34, 111-130.

LEIGH 2002

M. LEIGH, *Ovid and the Lectisternium* (Met. 8.651-60), «Classical Quarterly» 52, 625-627.

LIEBERG 1958

G. LIEBERG, *L'ordinamento ed i reciproci rapporti dei carmi maggiori di Catullo*, «RFil» 86, 23-47.

MARINČIČ 2001

M. MARINČIČ, *Der Weltaltermythos in Catullus Peleus-Epos (c.64), der kleine Herakles (Theokr. Id. 24) und der römische «Messianismus» Vergils*, «Hermes» 129, 484-504.

MARCHIORI 2001

Ateneo, *I Deipnosophisti*, a cura di L. CANFORA, Volume I, Libro II, traduzione e commento di A. MARCHIORI, I, Roma.

MCGILL 2005

S. MCGILL, *Virgil Recomposed. The Mythological and Secular Centos in Antiquity*, Oxford.

MCINERNEY 1997

J. MCINERNEY, *Parnassus, Delphi, and the Thyades*, «GrRomByzSt» 21, 263-283.

MONDIN 2011

L. MONDIN, *Catullo 1 e Meleagro*, in A. BALBO, F. BESSONE, E. MALASPINA (a cura di), *Tanti affetti in tal momento, Studi in onore di Giovanna Garbarino*, Alessandria, pp. 659-672.

MYNORS 1958

C. Valerii Catulli, *Carmina*, Recognovit breuique adnotatione critica instruxit R.A.B. MYNORS, Oxford.

NOUILHAN 1989

M. NOUILHAN, *Les lectisternes républicains*, in A.-F. LAURENS (a cura di), *Entre hommes et dieux. Le convive, le héros, le prophète*, Paris, 27-41.

- NUZZO 2003  
Gaio Valerio Catullo, *Epithalamium Thetidis et Pelei* (c. LXIV), a cura di G. Nuzzo, Palermo.
- OGILVIE 1965  
*A Commentary on Livy, Books 1-5*, by R.M. OGILVIE, Oxford.
- O'HARA 2007  
J.J. O'HARA, *Inconsistency in Roman Epic. Studies in Catullus, Lucretius, Vergil, Ovid and Lucan*, Cambridge.
- PASQUALI 1920  
G. PASQUALI, *Il carme 64 di Catullo*, «StItFilCl» n.s. 1, 1-23.
- PERROTTA 1972  
G. PERROTTA, *Il carme 64 di Catullo e i suoi pretesi originali ellenistici*, «Athenaeum» 20 (1931), 177-222, 370-409, poi in G. PERROTTA, *Cesare, Catullo, Orazio e altri saggi*, Scritti minori I, a cura di B. GENTILI, G. MORELLI, G. SERRAO, Roma, 63-147.
- PERUTELLI 1979  
A. PERUTELLI, *La narrazione commentata. Studio sull'epillio latino*, Pisa.
- PETRIDOU 2015  
G. PETRIDOU, *Divine Epiphany in Greek Literature and Culture*, Oxford.
- PFEIJFFER 1999  
I.L. PFEIJFFER, *Three Aeginetan Odes of Pindar: A Commentary on Nemean V, Nemean III, & Pythian VIII*, Leiden-Boston-Köln.
- PONTANI 2000  
F. M. PONTANI, *Catullus 64 and the Hesiodic Catalogue: A Suggestion*, «Philologus» 144, 267-276.
- POSSANZA 2004  
D.M. POSSANZA, *Translating the Heavens: Aratus, Germanicus, and the Poetics of Latin Translation*, New York.
- REED 2000  
J.D. REED, *Arsinoë's Adonis and the Poetics of Ptolemaic Imperialism*, «TransactAmPhilAss» 130, 319-351.
- REITZENSTEIN 1900  
R. REITZENSTEIN, *Die Hochzeit des Peleus und der Thetis aus der Strassburger Papyrussammlung*, «Hermes» 35, 73-105.
- RICHARDSON 1974  
*The Homeric Hymn to Demeter*, Edited by N.J. RICHARDSON, Oxford.
- RICE 1983  
E.E. RICE, *The Grand Procession of Ptolemy Philadelphus*, Oxford.
- RUTHERFORD 2001  
I. RUTHERFORD, *Pindar's Paeans: A Reading of the Fragments with a Survey of the Genre*, Oxford.
- SCHEID 1998  
J. SCHEID, *Nouveau rite et nouvelle piété. Réflexions sur le ritus Graecus*, in F. GRAF (a cura di), *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für Walter Burkert, Castelen bei Basel 15. bis 18. März, 1996*, Stuttgart-Leipzig, 168-182.
- SCHMALE 2004  
M. SCHMALE, *Bilderreigen und Erzähllabyrinth. Catulls Carmen 64*, München-Leipzig.
- SCHMIDT 1985  
E.A. SCHMIDT, *Catull*, Heidelberg.
- SCHMITT-PANTEL 1992  
P. SCHMITT-PANTEL, *La cité au banquet: histoire des repas publics dans les cités grecques*, Roma.
- SEVIERI 2010  
Pindaro, *Frammenti*, a cura di R. SEVIERI, Milano.

THOMSEN 1992

O. THOMSEN, *Ritual and Desire*, Aarhus.

THOMSEN 2002

O. THOMSEN, *An Introduction to the Study of Catullus' Wedding Poems: The Ritual Drama of Catullus 62*, «CImediaev» 53, 255-287.

TRAINA 1986

A. TRAINA, *Allusività catulliana (due note al c. 64)*, in *Studi classici in onore di Q. Cataudella*, III, Catania 1972, 199-214, poi in A. TRAINA, *Poeti latini (e neolatini). Note e saggi filologici*, I serie, Seconda edizione riveduta e aggiornata, Bologna, 131-158.

TRAINA 1989

A. TRAINA, *Le traduzioni*, in G. CAVALLO, P. FEDELI, A. GIARDINA, *Lo spazio letterario di Roma antica*, II, *La circolazione del testo*, Roma, 93-123.

TREGGIARI 1991

S. TREGGIARI, *Roman Marriage. Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian*, Oxford.

TURATO 2001

Euripide, *Ifigenia in Aulide*, a cura di F. TURATO, Venezia.

VESTRHEIM 2002

G. VESTRHEIM, *The Poetics of Epiphany in Callimachus' Hymn to Apollo and Pallas*, «Eranos» 100, 175-183.

VEYNE 2000

P. VEYNE, *Inviter les dieux, sacrifier, banqueter. Quelques nuances de la religiosité gréco-romaine*, «AnnHistScSoc» 55, 3-42.

VIAN 1981

Apollonios de Rhodes, *Argonautiques*, Tome III, Chant IV, Texte établi et commenté par F. VIAN et traduit par É. DELAGE, Paris.

VOX 1997

*Carmi di Teocrito e dei poeti bucolici minori*, a cura di O. VOX, Torino.

WILAMOWITZ 2012

U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *L'epos 64*, in FERNANDELLI 2012, 513-519, traduzione italiana di *Hellenistische Dichtung in der Zeit des Kallimachos*, II, 8. [f], Berlin 1962<sup>2</sup>, 298-304.

YOUNG 2015

E.M. YOUNG, *Translation as Muse. Poetic Translation in Catullus' Rome*, Chicago-London.

ZETZEL 2007

J.E. ZETZEL, *Catullus, Ennius, and the Poetics of Allusion*, «IllinClSt» 8 (1983), 251-266, poi in J.H. GAISSER (a cura di), *Oxford Readings in Classical Studies: Catullus*, Oxford, 198-216.

Françoise VAN HAEPEREN

Au-delà du 'modèle missionnaire':  
la topographie mithriaque d'Ostie

ABSTRACT

La diffusione capillare dei mitrei di Ostia in tutti i quartieri della città è stata interpretata come una testimonianza della popolarità e della superiorità del culto mitriaco sulle religioni tradizionali. Questo modello cristiano-centrato della diffusione del 'mitraismo' si basa su una visione ormai superata della religione romana e dei cosiddetti culti orientali e anche su una valutazione sommaria della topografia mitriaca di Ostia. È quindi necessario esaminare attentamente il loro contesto di insediamento. Una volta meglio conosciuti, i luoghi in cui erano insediati i mitrei suggeriscono nuove ipotesi sulla natura delle comunità che li frequentavano. Fino a che punto esse erano in realtà costituite da abitanti del quartiere vicinissimo? Considerando i luoghi nei quali erano inseriti i mitrei, ci si deve chiedere da chi potevano essere davvero frequentati. Per evitare una prospettiva esclusivista, che sarebbe questa volta 'mitraico-centrata', le nostre riflessioni verranno arricchite da confronti con luoghi di culto dedicati ad altre divinità, che si trovavano in contesti simili a quelli dei mitrei.

KEYWORDS

Ostia, *Mithra*, *mithraea*, the topography of the cults

Ostie, port de Rome dont deux tiers de la superficie ont été fouillés, représente un terrain privilégié pour étudier l'implantation topographique des *mithraea*: seize à dix-huit chapelles dédiées au dieu perse y ont en effet été exhumées<sup>1</sup>. Leur distribution à peu près égale au sein de la cité n'a pas manqué d'attirer l'attention des chercheurs. L'interprétation de ce constat semble évidente: chacune de ces chapelles devait être destinée aux dévots qui habitaient dans ses environs immédiats<sup>2</sup>, à l'une ou l'autre exception près<sup>3</sup>. Leurs dimensions relativement modestes étaient expliquées par le caractère mystérieux du culte: plutôt que d'agrandir un *mithraeum*, il semblait préférable d'en fonder un nouveau quand le nombre des fidèles augmentait. Ainsi, la multiplication des *mithraea* dans le port de Rome a également été interprétée comme un témoignage éloquent de la diffusion et de la popularité du culte de *Mithra*, répandu en moins d'un siècle dans toute la ville – et ce, supposait-on, sous l'influence des nombreux Orientaux, marchands et esclaves, qui devaient être présents dans le port<sup>4</sup>. *In fine*, cette popularité aurait été due à la supériorité de ce culte sur la 'religion traditionnelle'. Dans une clé de lecture encore profondément marquée par l'empreinte de Franz Cumont, plusieurs chercheurs mettaient l'accent, jusque dans les années 1990, sur le déclin des cultes traditionnels et la supériorité des cultes dits 'orientaux' et surtout du 'mithraïsme' – dont l'expansion est particulièrement visible dans le port de Rome: les dimensions eschatologiques et morales de ce dernier expliquaient son succès auprès de la population<sup>5</sup>.

Pour le dire de manière simpliste, le culte de *Mithra* à Ostie aurait rapidement fait tache d'huile, porté par la conviction de ses adhérents qui auraient contribué à sa diffusion, tels des 'missionnaires'.

<sup>1</sup> Le nombre exact des *mithraea* d'Ostie varie selon qu'on y inclut le *Sabazeo* (voir *infra*) et en fonction de l'identification du *mithraeum* des Sept sphères et du *mithraeum* Petrini (voir *infra*). Sur les *mithraea* d'Ostie, voir BECATTI 1954; PAVOLINI 2006; WHITE 2012 (certaines datations et interprétations présentes dans l'article doivent être maniées avec précaution); MARCHESINI 2012-2013 (dans cette thèse de doctorat, chaque *mithraeum* fait l'objet d'une présentation critique, s'appuyant sur toutes les données disponibles, y compris celles issues des journaux de fouilles. Il s'agit d'un complément indispensable à la synthèse de Becatti qui reste une référence incontournable); VAN HAEPEREN c.s. Les pages du site de Bakker sur les *mithraea* d'Ostie se révèlent également utiles pour un premier accès à la documentation <http://www.ostia-antica.org/dict/topics/mithraea/mithraea.htm>.

<sup>2</sup> Voir par exemple BECATTI 1954, p. 133; SCHREIBER 1967, p. 33; MEIGGS 1973, pp. 374-375; PAVOLINI 1986, p. 161; BAKKER 1994, p. 204.

<sup>3</sup> Le *mithraeum* de *Fructosus* correspond manifestement à la chapelle d'une association, ce qui confirmait par ailleurs, selon ces mêmes chercheurs la popularité du 'mithraïsme' vers le milieu du III<sup>e</sup> siècle BECATTI 1954, pp. 21-28; MEIGGS 1973, pp. 328-329, 375; BOLLMANN 1998, pp. 278-282; STEUERNAGEL 2004, pp. 101, 115; PAVOLINI 2006, p. 196.

<sup>4</sup> Voir par exemple BECATTI 1954, pp. 133-138. Les sources épigraphiques ne confirment toutefois pas que les dévots de *Mithra* d'Ostie aient été d'origine orientale: CLAUSS 1992, p. 40.

<sup>5</sup> Sur ces questions historiographiques, voir BONNET, VAN HAEPEREN 2006, pp. LXVIII-LXIX.

Ce modèle 'christiano-centré' de la diffusion du culte de *Mithra* à Ostie a ainsi imprégné, tant des études portant sur le culte de *Mithra* en général, que des recherches spécifiquement consacrées au port de Rome<sup>6</sup>. Il se base cependant sur une conception désormais dépassée de la religion romaine et des *cosiddetti* cultes orientaux<sup>7</sup>. Il se base aussi sur une appréciation beaucoup trop sommaire de la topographie mithriaque d'Ostie. Si les *mithraea* sont effectivement installés dans tous les quartiers de la ville (fig. 1) – il s'agit d'une donnée incontestable –, encore convient-il de définir précisément leur contexte d'implantation<sup>8</sup>. De nombreuses approximations et erreurs circulent encore aujourd'hui à ce propos, y compris dans la littérature scientifique<sup>9</sup>. Une fois mieux reconnus, les lieux mêmes où ces *mithraea* sont établis fournissent également des pistes de réflexion fondamentales sur la nature des communautés qui les fréquentaient. Dans quelle mesure celles-ci étaient-elles réellement composées des habitants du voisinage immédiat? Etant donné leurs lieux d'implantation, par qui ces chapelles pouvaient-elles être fréquentées? Afin d'éviter une perspective exclusiviste, 'mithraïco-centrée', ces réflexions seront enrichies par des comparaisons avec des lieux de culte d'Ostie dédiés à d'autres divinités, implantés dans des contextes similaires à ceux des *mithraea*. Sur la base des constats dressés, il s'agira aussi de se poser la question de l'identité, ou plutôt des fonctions revêtues par le ou les fondateurs de ces antres de *Mithra*.

### *Les données: nombre et répartition spatio-temporelle des mithraea*

Ostie est la cité du monde romain qui a livré le plus grand nombre de vestiges du culte de *Mithra* – plusieurs d'entre eux ayant été (trop rapidement) mis au jour durant les fouilles mussoliniennes qui ont dégagé environ deux tiers de la ville. Peu après celles-ci, Giovanni Becatti a fourni une étude magistrale, qui reste encore aujourd'hui une référence incontournable, de tous les *mithraea* de la ville, ainsi que de deux chapelles présentant des caractéristiques formelles très proches<sup>10</sup>. A ces *mithraea*, il faut désormais ajouter le *mitreo dei marmi colorati*, récemment découvert par Massimiliano David, à l'ouest de la cité, hors les murs, dans le quartier de la *Porta Marina* (fig. 1, n. 17). En

<sup>6</sup> Voir par exemple FLORIANI SQUARCIAPINO 1962, pp. 37, 58-59; MEIGGS 1973, pp. 337-403; PAVOLINI 1986, pp. 159-161.

<sup>7</sup> Voir par exemple l'introduction historiographique, par BONNET et VAN HAEPEREN, à la réédition des *Religions orientales* de Franz Cumont (Turin 2006).

<sup>8</sup> Voir déjà en ce sens BECATTI 1954 et STEUERNAGEL 2004, pp. 106-109.

<sup>9</sup> Voir par exemple WHITE 2012.

<sup>10</sup> BECATTI 1954.

cours d'étude par le fouilleur, il ne sera pas envisagé ici. Signalons simplement qu'il est installé, dans la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle, dans un petit bâtiment autrefois occupé par une *caupona*. Il s'agit ainsi d'un des *mithraea* les plus récents connus<sup>11</sup>.

Ce sont les seize autres *mithraea* d'Ostie qui nous retiendront ici (fig. 1):

- dans la *regio* I: les *mithraea* de Ménandre (n. 1), de la *Casa di Diana* (n. 2), de *Fructosus* (n. 3), des Thermes de *Mithra* (n. 4); du *cosiddetto* Palais impérial (n. 5)
- dans la *regio* II: les *mithraea* Aldobrandini (n. 6), de la *Porta Romana* (n. 7), des Sept sphères (n. 8)<sup>12</sup>
- dans la *regio* III: les *mithraea* des Parois peintes (n. 9) et de la *Planta Pedis* (n. 10)
- dans la *regio* IV: les *mithraea* des Animaux (n. 11) et des Sept portes (n. 12)
- dans la *regio* V: les *mithraea* de *Felicissimus* (n. 13), des Serpents (n. 14) et le *cosiddetto* Sabazeum (n. 15)<sup>13</sup>
- le *mithraeum* fouillé par Fagan à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, au nord-ouest de la cité, à proximité de la Tor Boacciana, aujourd'hui non visible (approximativement dans la zone n. 16).

<sup>11</sup> DAVID 2016, DAVID 2018.

<sup>12</sup> A la suite d'une série de chercheurs (voir par exemple BECATTI 1954, pp. 123-124; WHITE 2012, pp. 437-438; MARCHESINI 2012-2013, pp. 68-69; BAKKER in <http://www.ostia-antica.org/regio2/8/8-6.htm>), je considère ici que le *mitreo* fouillé par Petrini au début du XIX<sup>e</sup> siècle, qui a révélé de beaux reliefs et des inscriptions, peut être identifié au *mithraeum* des Septs sphères, même si certains éléments posent problème. Ainsi une des inscriptions du *mithraeum* Petrini (*CIL* XIV, 61) mentionne la restauration du *templum* et de son *pronaos*: on ne voit pas bien quelle structure du *mithraeum* des Septs sphères pourrait s'y rapporter – à moins de supposer qu'il s'agisse du corridor central séparant le deuxième du troisième petit temple républicain (voir *infra* et fig. 2) – dans lequel ont été aménagés de légers murs de refend, démontés lors de la fouille (SOLE 2002, p. 176). La 'pièce' ainsi formée aurait pu servir de vestibule au *mithraeum*.

<sup>13</sup> J'inclus donc dans la liste de ces *mithraea* le *cosiddetto* Sabazeo, chapelle aménagée dans une des *cellae* des entrepôts auxquels elle a donné son nom. Lors de sa découverte, la chapelle a été attribuée à *Sabazius*, sur la base d'une inscription mentionnant cette divinité, qui y fut retrouvée (VAGLIERI 1909, pp. 20-23; *CIL* XIV, 4296). Toutefois, la pièce présente les caractéristiques d'un *mithraeum*, avec ses podiums le long des murs latéraux. Devant ce constat, certains ont supposé que la chapelle aurait d'abord été dédiée à *Sabazius*, avant d'être transformée en *mithraeum* (FLORIANI SQUARCIAPINO 1962, p. 66; prudemment MEIGGS 1973, p. 376). La découverte sous le corridor d'une plaque de marbre avec deux empreintes de pieds irait en ce sens. Relevons toutefois que de telles empreintes se trouvent aussi dans des *mithraea*. Il me semble donc plus raisonnable de considérer, à la suite de Becatti, qu'il s'agit d'une chapelle dédiée au dieu perse (BECATTI 1954, pp. 113-117; STEUERNAGEL 2004, p. 107; PAVOLINI 2006, p. 239) – plusieurs inscriptions mithriaques retrouvées à proximité immédiate appuient cette hypothèse (*CIL* XIV, 4308; *CIL* XIV, 4309; VAN HAEPEREN 2010, pp. 255-257); en régime polythéiste, il n'est guère surprenant qu'un lieu de culte dédié à une divinité accueille également des dédicaces à d'autres dieux.



Les datations relatives à ces *mithraea* restent souvent fort vagues. Depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle jusqu'aux grands dégagements mussoliniens inclus, les fouilleurs n'ont guère été attentifs à la stratigraphie. Il est dès lors souvent délicat de proposer des phasages précis, qu'il s'agisse de la fondation de ces chapelles, de leurs différentes phases d'aménagement, ou encore de leur abandon ou destruction<sup>14</sup>. Quel que soit le degré de précision des données disponibles, il apparaît que, à l'exception de l'autel récemment découvert, les *mithraea* d'Ostie ont tous été implantés dans la cité, durant une période de 100 à 150 ans maximum, entre la seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle et la seconde moitié du III<sup>e</sup> siècle et qu'ils se répartissent dans toute la ville. Au-delà de ce premier constat, il convient maintenant de revenir sur le contexte d'implantation des *mithraea* d'Ostie.

### *Les contextes d'implantation des mithraea*

Aucun des *mithraea* d'Ostie n'a été réalisé *ex novo*: tous ont été implantés dans des édifices préexistants dont ils ont récupéré, en tout ou partiellement, des structures, en les aménageant quelque peu (notamment en les dotant de banquettes le long des murs et d'un autel)<sup>15</sup>. Il s'agit certes là de constats qui n'ont rien de nouveau et je ne reviendrai pas sur la description de ces *mithraea*. En revanche, les espaces dans lesquels ceux-ci s'insèrent ont moins retenu l'attention des chercheurs et bon nombre d'approximations à ce propos circulent encore<sup>16</sup>. Il me semble donc nécessaire de préciser, autant que faire se peut, dans quels types de bâtiments étaient installées ces chapelles. Cette question, trop souvent négligée dans les études sur le culte de *Mithra* me semble importante dans la mesure où les réponses apportées fournissent des indices quant à l'accessibilité de ces chapelles et, dès lors aussi, quant à la composition des communautés qui les fréquentaient.

<sup>14</sup> Je suis ici les données chronologiques, argumentées et prudentes, fournies par l'étude magistrale de BECATTI 1954 et par la thèse de MARCHESINI 2012-2013. Ceux-ci se basent essentiellement sur les éventuelles datations fournies par l'épigraphie, sur les appareils des murs et sur les mosaïques. Dans la plupart des cas, il s'agit donc de chronologies relatives, susceptibles d'être revues grâce à des enquêtes plus approfondies (et idéalement par des sondages). L'article de WHITE 2012 apparaît en revanche peu fiable en la matière (et surtout motivé par une volonté de proposer une datation plus basse pour une série de *mithraea*, sans apporter d'éléments probants ou en échafaudant des théories à partir de supposés remplois d'autels mithriaques, depuis une chapelle abandonnée, vers un autre *mithraeum*).

<sup>15</sup> BECATTI 1954, pp. 133-134; SCHREIBER 1967, p. 34; BAKKER 1994, pp. 113-114; STEUERNAGEL 2004, pp. 106-109; WHITE 2012, p. 444; MARCHESINI 2012-2013, pp. 331-332.

<sup>16</sup> Voir par exemple SCHREIBER 1967, pp. 34-35; WHITE 2012.

Commençons par l'idée reçue selon laquelle des *mithraea* d'Ostie ont été installés dans des *domus*<sup>17</sup>. Un examen attentif des vestiges montre qu'il n'en est rien.

Le *mithraeum* des Parois peintes (n. 9) a certes été aménagé dans une parcelle occupée dès la fin de l'époque républicaine par une *domus*. Celle-ci a toutefois fait l'objet de profondes transformations au II<sup>e</sup> siècle (elle est alors pourvue d'un pavement en *cocciopesto* et en *spicatum* et de grandes vasques rectangulaires adossées aux parois). Ainsi, ce bâtiment était désormais utilisé à des fins artisanales ou industrielles au moment de l'implantation du *mithraeum*<sup>18</sup>.

Quant au *mithraeum* de Ménandre (n. 1), il prend place, au début du III<sup>e</sup> siècle, dans un édifice préexistant d'époque hadrienne, dont la fonction exacte reste difficile à déterminer mais qui était liée à l'artisanat ou au commerce (il a également pu abriter des logements de travailleurs – à l'arrière des *tabernae* et des pièces donnant sur la rue)<sup>19</sup>.

Le *mithraeum* des Sept sphères (n. 8), situé dans l'axe du corridor central au nord des *quattro tempietti*, est, pour sa part, généralement présenté comme lié à la *domus di Apuleio*, située à l'est de celui-ci (fig. 2)<sup>20</sup>. Cependant, les passages qui permettent actuellement d'accéder de la *domus* à la chapelle ont été créés par des restaurations dont le but était précisément de faciliter ce parcours<sup>21</sup>. Il faut donc réfuter ce lien entre la *domus* et le *mithraeum*: il n'en fait pas partie<sup>22</sup>. Un tel constat n'est pas une surprise. D'une part, parce qu'aucun autre antre mithriaque d'Ostie n'était situé dans une *domus*; d'autre part parce que, dans aucun autre cas à Ostie, il ne faut, depuis la rue, franchir autant de seuils, traverser autant de pièces, avant de rejoindre un *mithraeum*. Le *mitreo delle Sette Sfere* aurait donc pu dépendre de l'établissement industriel situé à l'ouest de celui-ci, comme le suggérait déjà prudemment Giovanni Becatti<sup>23</sup>. Cependant, une autre hypothèse est désormais envisageable. Le Journal de fouilles analysé minutieusement par Laura Sole prouve en effet que le passage était possible entre la chapelle et le corridor central des petits temples au sud de celui-ci<sup>24</sup>: le niveau du sol était en effet beaucoup plus haut sous l'Empire qu'après la fouille menée au début du XX<sup>e</sup> siècle<sup>25</sup>. Il est donc tout à fait

<sup>17</sup> Voir par exemple SCHREIBER 1967, pp. 34-35; WHITE 2012, p. 444.

<sup>18</sup> BECATTI 1954, p. 59; PAVOLINI 2006, p. 145.

<sup>19</sup> BECATTI 1954, pp. 17-20; PAVOLINI 2006, p. 87; OOME 2007.

<sup>20</sup> Voir par exemple BAKKER 1994, p. 112; PAVOLINI 2006, pp. 73-76; WHITE 2012, pp. 441, 466-469.

<sup>21</sup> RIVA 1999, pp. 120-122; D'ASDIA 2002, p. 445 et fig. 10.

<sup>22</sup> Voir VAN HAEPEREN 2011, p. 118.

<sup>23</sup> BECATTI 1954, p. 48; FLORIANI SQUARCIAPINO 1962, p. 43.

<sup>24</sup> SOLE 2002, p. 171.

<sup>25</sup> Voir déjà BECATTI 1954, p. 48; D'ASDIA 2002, p. 445; STEUERNAGEL 2004, pp. 90, 108-109; VAN HAEPEREN 2011, p. 118.

envisageable que ce *mithraeum* ait été installé sur une portion du terrain qui appartenait à l'aire sacrée des quatre petits temples.

Si aucun *mithraeum* ne se trouvait dans une *domus*, l'un d'entre eux était en revanche installé dans la *crypta* d'un *palatium* correspondant vraisemblablement à une résidence impériale. Découvert par Robert Fagan à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, dans la zone de Tor Boacciana (n. 16), ce *mithraeum*, tout comme le palais qui l'abritait, n'est plus visible depuis longtemps<sup>26</sup>.

On trouve aussi des *mithraea* dans de vastes ensembles résidentiels qui comprennent, notamment, des *insulae*.

Ainsi, un *mithraeum* (n. 5) est implanté dans la partie occidentale d'un vaste complexe édilitaire, qualifié de 'Palais impérial' depuis sa découverte<sup>27</sup>. Les recherches récentes invitent plutôt à interpréter cet ensemble comme un complexe thermal somptueux d'époque antonine, transformé, à la fin du II<sup>e</sup> siècle, en luxueuse *insula* monumentale, composée d'appartements sur plusieurs étages, comparable à l'îlot (III, 10, 2), formé du *Caseggiato del Serapide*, du *Caseggiato degli Aurighi* et des thermes des Sept Sages<sup>28</sup>.

C'est aussi dans un vaste ensemble comprenant des logements, des cours et les thermes du Phare qu'est installé le *mithraeum* des Animaux (n. 11)<sup>29</sup>. Contrairement à une autre idée reçue, celui-ci ne communiquait pas avec le sanctuaire de *Mater Magna*, tout proche: aucune passage ne reliait les deux lieux de culte<sup>30</sup>. La 'spatial analysis' menée par Hannah Stöger pour le complexe IV, II a montré que l'angle sud de la cour – où se situe le *mithraeum* – en constitue l'espace le mieux intégré<sup>31</sup>.

<sup>26</sup> *CIL* XIV, 66 (voir texte *infra*). BECATTI 1954, pp. 119-121; FLORIANI SQUARCIAPINO 1962, pp. 55-56; BIGNAMINI 1996, pp. 360-362; GRANIERI 2008.

<sup>27</sup> BECATTI 1954, pp. 53-57; PAVOLINI 2006, pp. 129-130; MARCHESINI 2013. Cette dernière a réalisé un réexamen attentif des bases *CIL* XIV, 58 et 59 qui furent retrouvées dans ce *mithraeum*. Elle apporte ainsi un nouvel éclairage à leur chronologie et à leur usage (pp. 430-432). Dans un premier temps, correspondant à la datation consulaire de 162 présente sur le côté gauche de la base *CIL* XIV, 58, elles ont vraisemblablement servi d'autels et portaient sur leur face principale un bas-relief (respectivement de Cautès et de Cautopatès) et un texte (qui fut martelé lors de leur emploi). Dans un second temps, les textes furent martelés, à l'exception de la datation consulaire, et ces deux faces reçurent une nouvelle inscription (encore au II<sup>e</sup> siècle d'après la paléographie), mentionnant chacune *C. Caelius Hermeros, antistes huius loci*.

<sup>28</sup> SPURZA 1999.

<sup>29</sup> BECATTI 1954, pp. 87-92; STEUERNAGEL 2004, pp. 96, 107; PAVOLINI 2006, pp. 208-209; STÖGER 2011, pp. 139-146; WHITE 2012, pp. 445-451; MARCHESINI 2012-2013, pp. 262-270.

<sup>30</sup> STÖGER 2011, p. 146.

<sup>31</sup> STÖGER 2011, pp. 195-196.

Notons que la *Casa di Diana* qui accueille un *mithraeum* (n. 2) à partir de la fin du II<sup>e</sup> ou du début du III<sup>e</sup> siècle<sup>32</sup> ne remplit plus à cette époque, la fonction d'une vaste *insula*, avec cour à portique. Une série d'interventions témoignent des transformations que subit l'édifice: celui-ci est alors pourvu au rez-de-chaussée de pièces de services (étable, abreuvoir, latrine). Il aurait dès lors servi soit d'auberge<sup>33</sup>, soit d'étable et de logements pour les ânes et les hommes de la boulangerie toute proche<sup>34</sup>. C'est à ce moment-là qu'un *mithraeum* est aménagé au nord-est du rez-de-chaussée, dans deux pièces qui avaient précédemment servi d'*oeci* puis de *cubicula*.

Passons maintenant aux *mithraea* d'Ostie qui ont été implantés dans des bâtiments à vocation professionnelle – j'entends par là des édifices qui étaient utilisés à des fins de stockage, artisanales, industrielles ou commerciales. On a déjà évoqué le cas du *mithraeum* des Parois peintes, installé dans un espace désormais dévolu à des fonctions artisanales, et du *mithraeum* de Ménandre<sup>35</sup>.

Le *mithraeum* des Sept portes (n. 12), dont la construction est datée autour de 160-170<sup>36</sup>, occupe une des six *cellae* d'un édifice interprété comme un magasin ou plus précisément un petit espace de stockage privé<sup>37</sup>.

Le *mithraeum della Planta Pedis* (n. 10)<sup>38</sup> est aménagé dans un édifice à pilastres, situé entre un bâtiment qui était lié au *Serapeum* aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècle (III, XVII, 3) et des *horrea* de forme trapézoïdale (III, XVII, 1), datables, d'après les estampilles de l'époque hadrienne. Cet édifice à pilastres a pu revêtir la fonction d'espace de stockage, à moins qu'il n'ait servi à des fins artisanales<sup>39</sup>. La proximité indéniable de cet édifice à pilastres

<sup>32</sup> Sur ce *mithraeum*, BECATTI 1954, pp. 9-15; MARINUCCI, FALZONE 2001; MARCHESINI 2012-2013, pp. 100-138. Marinucci (MARINUCCI, FALZONE 2001, p. 238) propose de dater l'installation du *mithraeum* vers le milieu du III<sup>e</sup> siècle (il est suivi par STEURNAGEL 2004, p. 106; WHITE 2012, p. 443). Le critère de datation n'est pas explicité mais la phase qui précède est datée par Marinucci au second quart du III<sup>e</sup> siècle, sur la base de lampes estampillées *C. Iunius Bitus* (CIL XV, 6502) et *Annius Serapiodorus* (CIL XV, 6226a-b), datables de la fin du II<sup>e</sup> à la première moitié du III<sup>e</sup> siècle. Dans l'attente d'une publication détaillée, il est difficile de se prononcer sur cette datation; celle-ci semble cependant fort tardive par rapport aux indices fournis par l'épigraphie du *mithraeum*, qui tendent plutôt vers la fin du II<sup>e</sup> ou le début du III<sup>e</sup> siècle, comme l'a relevé à juste titre MARCHESINI 2012-2013, pp. 134-135.

<sup>33</sup> BECATTI 1954, p. 15; MARINUCCI, FALZONE 2001, p. 238.

<sup>34</sup> BAKKER *et alii* 1999, pp. 125-126; Zevi 2008, pp. 498-500.

<sup>35</sup> Voir *supra*.

<sup>36</sup> BECATTI 1954, pp. 93-99; STEURNAGEL 2004, pp. 107, 188; PAVOLINI 2006, pp. 194-195.

<sup>37</sup> BECATTI 1954, pp. 93-99; RICKMAN 1971, pp. 58-60; STEURNAGEL 2004, pp. 107, 188; PAVOLINI 2006, pp. 194-195; MARCHESINI 2012-2013, p. 256.

<sup>38</sup> BECATTI 1954, pp. 77-85; STEURNAGEL 2004, pp. 93, 107, 255; PAVOLINI 2006, p. 135.

<sup>39</sup> Il faut relever la présence d'un puits et de bassins dans la pièce à l'est de la chapelle.

avec le *Serapeum* a déjà été maintes fois soulignée. Celle-ci n'est cependant pas synonyme d'un rapport fonctionnel<sup>40</sup>.

Quant au *cosiddetto Sabazeo* (n. 15)<sup>41</sup>, il est installé dans une des *cellae* des vastes entrepôts auxquels il a donné son nom<sup>42</sup>.

A l'instar du *mitreo di Menandro* lié à l'artisanat ou au commerce, le *mithraeum* des Serpents (n. 14) occupe une longue pièce étroite aménagée dans un espace préexistant. Ayant d'abord servi de laraire, il est ensuite transformé en *mithraeum*<sup>43</sup>.

Quant au *mithraeum* des thermes (n. 4) auxquels il a donné son nom, il est installé, au sous-sol des thermes, dans un corridor de service qu'il condamne<sup>44</sup>. Ici aussi se posera la question importante de savoir par qui cette chapelle était fréquentée.

Parmi les *mithraea* qui ne prennent pas place dans des bâtiments ou des espaces intimement liés au travail figure celui qui est réalisé par *Fructosus* (n. 3), patron d'un collègue – très vraisemblablement des *stuppatores*, c'est-à-dire des calfats<sup>45</sup>. Cette association s'était dotée d'un siège au plan bien reconnaissable, organisé autour d'une cour à portique précédée de *tabernae* donnant sur la rue. Au fond de la cour devait se dresser un temple qui ne put être achevé, sans doute pour des raisons financières. Sa *cella* ne fut jamais construite et un *mithraeum* fut installé, vers le milieu du III<sup>e</sup> siècle, dans les substructions du podium.

C'est également dans un espace interprété comme le siège d'une association qu'est installé le *mithraeum* de la Porta Romana (n. 7)<sup>46</sup>. Celui-ci fait partie d'un complexe de trois pièces, dont deux donnent directement sur le *decumanus maximus*. Le *mithraeum* semble avoir été aménagé dans un second temps dans la pièce à l'est du complexe, après obturation de la porte qui le reliait, au sud, à la petite salle donnant sur la rue<sup>47</sup>.

<sup>40</sup> L'unité architecturale de la zone trapézoïdale où s'insèrent le *Serapeum* et les édifices qui lui sont certainement liés d'une part, les thermes de la *Trinacria* et ces *horrea* d'autre part ne signifie pas que ces divers édifices appartenaient au sanctuaire, comme le supposait MAR 2001 (voir en ce sens, les remarques de ALVAR, RUBIO, LÓPEZ BARJA DE QUIROGA 2002, pp. 106-107, 111).

<sup>41</sup> Voir *supra*.

<sup>42</sup> BECATTI 1954, p. 117; VAN HAEPEREN 2010, pp. 255-257.

<sup>43</sup> BECATTI 1954, pp. 101-104; STEUERNAGEL 2004, pp. 107, 114; PAVOLINI 2006, p. 224.

<sup>44</sup> BECATTI 1954, pp. 29-38; STEUERNAGEL 2004, pp. 108, 116; PAVOLINI 2006, pp. 126-127.

<sup>45</sup> Voir références *supra*.

<sup>46</sup> BECATTI 1954, p. 45; BOLLMANN 1998, pp. 295-297; STEUERNAGEL 2004, p. 99; PAVOLINI 2006, p. 56.

<sup>47</sup> BOLLMANN 1998, pp. 295-297; STEUERNAGEL 2004, p. 99.

Je me demande si l'édifice dans lequel s'insère le *mithraeum* de *Felicissimus* (n. 13)<sup>48</sup>, célèbre pour ses mosaïques, ne pourrait pas, lui aussi, correspondre au siège d'une association. Ce bâtiment, non étudié (à part le *mithraeum*) comporte plusieurs pièces alignées sur la rue; il a fait l'objet de quelques réfections avant que la chapelle mithriaque n'y soit installée, dans la pièce la plus méridionale (dans la seconde moitié du III<sup>e</sup> siècle). Il n'est pas impossible que les autres pièces, qui ne présentent actuellement aucun caractère distinctif, aient, elles aussi, été utilisées par les dévots du *mithraeum* et en constituent, en quelque sorte des annexes<sup>49</sup> mais on pourrait tout autant y voir le siège d'une association, comparable à celui de la Porta Romana ou à la *cosiddetta domus di Marte*<sup>50</sup>.

Le *mithraeum* Aldobrandini (n. 6) occupait un espace aménagé entre la muraille de la ville et la tour, au bord du Tibre<sup>51</sup>. Actuellement situé sur un terrain privé, il n'a été que partiellement fouillé. Le contexte archéologique ne permet donc pas d'émettre de plus amples réflexions sur son contexte d'implantation.

A la différence de ce que John Scheid observait pour Rome<sup>52</sup>, les *mithraea* d'Ostie ne semblent donc pas être implantés à proximité de chapelles de carrefours (*compita*). Il apparaît cependant qu'ils sont installés dans des édifices dont la fréquentation dépassait largement le cadre domestique: des *insulae* (et un *palatium*), des bâtiments ou espaces professionnels, des sièges d'associations et vraisemblablement un sanctuaire.

Avant de poursuivre en envisageant les implications de ces constats quant à la composition de ces communautés mithriaques, précisons d'abord que de tels espaces abritaient régulièrement à Ostie des lieux de culte, qu'ils soient ou non, dédiés à *Mithra*<sup>53</sup>. Pour le dire autrement, il n'est pas surprenant de trouver, dans de tels bâtiments, une chapelle, qu'elle soit ou non dédiée au dieu perse.

Ainsi, un sanctuaire public ancestral pouvait héberger un lieu de culte plus récent, fréquenté par les dévots d'un autre dieu<sup>54</sup>. A Ostie, l'aire sacrée républicaine où se trouvaient notamment un temple d'Hercule et un autre d'Esculape semble avoir abrité dès

<sup>48</sup> BECATTI 1954, pp. 105-112; STEURNAGEL 2004, pp. 108-114; PAVOLINI 2006, pp. 228-229.

<sup>49</sup> BECATTI 1954, p. 105; FLORIANI SQUARCIAPINO 1962, p. 52.

<sup>50</sup> Sur le *mithraeum* de Porta Romana, voir *supra* et *infra*; sur la *cosiddetta domus di Marte*, MEIGGS 1973, p. 325, n. 2; BOLLMANN 1998, pp. 307-309; STEURNAGEL 2004, p. 101.

<sup>51</sup> BECATTI 1954, pp. 39-44; STEURNAGEL 2004, pp. 108-109, 190.

<sup>52</sup> SCHEID 2005, p. 230.

<sup>53</sup> VAN HAEPEREN 2011, pp. 113-116; VAN HAEPEREN 2016, pp. 140-142.

<sup>54</sup> VAN HAEPEREN 2016, p. 140.

la seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle un local utilisé par des dévots de Jupiter *Dolichenus*<sup>55</sup>. Notons en passant qu'un tel constat n'implique pas que le dieu de Commagène ou *Mithra* aient fait partie des dieux honorés à titre public dans la colonie. Mais ceux-ci, tout comme leurs dévots, pouvaient jouir d'une certaine visibilité et être intégrés, sans que personne n'y trouve à redire, dans un sanctuaire public. En régime polythéiste, de tels cas de figure ne sont pas rares<sup>56</sup>.

Qu'un siège de collège comporte un temple ou une chapelle ne surprend pas davantage. A Ostie, les *fabri tignuarii* (charpentiers)<sup>57</sup>, les *fabri nauales* (charpentiers navals)<sup>58</sup> ou encore les *mensores* (mesureurs de blé)<sup>59</sup> se sont dotés d'un temple se dressant au fond d'une cour à portique précédée de *tabernae*. A la différence du temple des *stuppatores*, ceux-ci ont été achevés et dédiés, à Minerve pour les *mensores* ou à un empereur divinisé pour les *fabri*. D'autres collèges d'Ostie – disposant sans doute de moyens plus réduits – se sont contentés d'élever un autel dans une pièce ou une cour de leur édifice<sup>60</sup>.

Les grandes *insulae* d'Ostie pouvaient également abriter une chapelle dans une cour commune. Un petit lieu de culte, dédié à Jupiter Sérapis, a été aménagé dans un second temps dans la cour du *Caseggiato del Serapide*<sup>61</sup>. Il semblerait qu'un lieu de culte de taille similaire ait également été installé dans la cour du *Caseggiato degli Aurighi*<sup>62</sup>.

Il n'est pas rare non plus de trouver des chapelles dédiées à d'autres dieux que *Mithra* dans des bâtiments ou espaces à vocation professionnelle<sup>63</sup>. En voici quelques exemples: une chapelle sans doute dédiée à une divinité solaire est édifiée dans le portique nord des *horrea* d'*Hortensius*<sup>64</sup>; un lieu de culte dédié principalement à *Silvanus* est installé dans la

<sup>55</sup> VAN HAEPEREN 2011, pp. 118-121 (avec références aux sources et à la bibliographie).

<sup>56</sup> VAN ANDRINGA, VAN HAEPEREN 2009, pp. 27-30.

<sup>57</sup> BOLLMANN 1998, pp. 340-345; STEUERNAGEL 2004, pp. 100, 191; CÉBEILLAC-GERVASONI, CALDELLI, ZEVI 2010, pp. 197-199; PAVOLINI 2006, p. 233; PENSABENE 2007, pp. 353-357; ZEVI 2008, pp. 490-494.

<sup>58</sup> BOLLMANN 1998, pp. 304-307; PAVOLINI 2006, pp. 149-150; PENSABENE 2007, pp. 350-351.

<sup>59</sup> BOLLMANN 1998, pp. 291-295; STEUERNAGEL 2004, p. 99; PAVOLINI 2006, p. 127; PENSABENE 2007, pp. 359-361.

<sup>60</sup> Voir par exemple la *cosiddetta domus di Marte* (références *supra*) ou le local des *sacomarii*, vérificateurs de poids et mesures (le *sacellum dell'ara dei gemelli*), donnant sur la Place des corporations (BOLLMANN 1998, pp. 298-300; STEUERNAGEL 2004, pp. 103, 168, 184; PAVOLINI 2006, p. 73; CÉBEILLAC-GERVASONI, CALDELLI, ZEVI 2010, pp. 175-176).

<sup>61</sup> BAKKER 1994, pp. 88-89, 225-226; STEUERNAGEL 2004, pp. 94, 226; PAVOLINI 2006, p. 139.

<sup>62</sup> PAVOLINI 2006, p. 141.

<sup>63</sup> VAN HAEPEREN 2010.

<sup>64</sup> RICKMAN 1971, pp. 64-69; BAKKER 1994, pp. 70-71, 240-241; BOLLMANN 1998, pp. 448-449; STEUERNAGEL 2004, pp. 104, 187; PAVOLINI 2006, pp. 236-237; VAN HAEPEREN 2010, pp. 253-255.

boulangerie du *Caseggiato dei molini*<sup>65</sup>; tandis qu'une *fullonica* (II, XI, 1) abrite un petit lieu de culte dans l'angle nord-ouest de sa cour<sup>66</sup>.

Ainsi, les *mithraea* et chapelles dédiées à d'autres divinités, qui sont installés dans de grandes *insulae* ou dans des bâtiments professionnels, correspondent à ce que j'ai appelé ailleurs des lieux de culte de communauté professionnelle ou de voisinage, c'est-à-dire à des communauté qui se sont progressivement formées sur le lieu même de travail ou de logement, par la fréquentation de travailleurs ou d'habitants d'un même complexe<sup>67</sup>. Ces lieux de culte présentent comme caractéristique commune de ne pas avoir été conçus dans le plan d'origine de l'édifice dans lequel ils s'insèrent mais d'y avoir été aménagés dans un second temps, très vraisemblablement par une communauté qui s'y est peu à peu constituée<sup>68</sup>. L'existence de telles communautés se manifeste notamment dans des activités cultuelles communes prenant place dans de petits espaces aménagés à cette fin.

Autrement dit, les *mithraea* implantés dans des édifices de ce genre devaient être fréquentés principalement si pas exclusivement par des individus qui œuvraient ou vivaient dans ces lieux<sup>69</sup>. J'aurais tendance à ranger dans ces catégories, le *mithraeum* du *palatium* et celui des thermes. Situés dans des espaces souterrains, des pièces de service pour le second mais vraisemblablement aussi pour le premier, ils devaient avant tout servir à des communautés de travailleurs qui y œuvraient (et y logeaient aussi, du moins pour le premier). Il est difficilement concevable que les clients des thermes aient eu accès aux pièces de service et installations techniques, pour y fréquenter une chapelle – fût-ce un *mithraeum*<sup>70</sup>.

J'insiste: ces chapelles et *mithraea* de communautés professionnelles ou de proximité n'étaient pas accessibles à tout vent ni au tout-venant: ils étaient situés dans des édifices qui n'étaient pas ouverts aux passants. De même, les *mithraea* aménagés au sein d'espaces collégiaux n'étaient accessibles qu'aux membres de ces associations.

<sup>65</sup> BAKKER 1994, pp. 134-167, 207-208; STEUERNAGEL 2001, pp. 43-48; PAVOLINI 2006, pp. 82-83; VAN HAEPEREN 2011, pp. 124-125.

<sup>66</sup> BAKKER 1994, p. 219; TRAN 2013, p. 116.

<sup>67</sup> VAN HAEPEREN 2011, p. 114 et *passim*; VAN HAEPEREN 2016, pp. 140-142.

<sup>68</sup> Voir STEUERNAGEL 2001, pp. 43, 53 et *passim*; STEUERNAGEL 2004, pp. 185-185; TRAN 2008.

<sup>69</sup> Voir déjà en ce sens BECATTI 1954, p. 135, qui n'a pas été assez suivi sur ce point: «soprattutto fra i frequentatori di questi edifici il mitraismo doveva trovare i suoi adepti» mais qui nuance immédiatement son propos: «Soldati, commercianti, servi rappresentavano certamente la gran parte dei fedeli».

<sup>70</sup> Ce constat vaut aussi pour les thermes de Caracalla à Rome.



Il apparaît donc que les *mithraea* d'Ostie ne fonctionnaient pas à l'instar de paroisses qui auraient attiré les fidèles habitant à proximité immédiate. Leur distribution égale à travers la ville s'explique davantage par le fait que toute structure susceptible de voir se former une communauté sur le lieu de travail ou de logement pouvait, à un moment ou à un autre, se voir dotée d'une petite chapelle (qu'il s'agisse ou non d'un *mithraeum*).

Le nombre de dévots de ces *mithraea* de micro-communautés était-il vraiment destiné à s'accroître? La plupart d'entre elles n'était sans doute pas davantage destinée à grandir que celle qui fréquentait la chapelle des boulangers ou celle des *horrea* d'*Hortensius* – à moins de supposer une augmentation du nombre des travailleurs. Intimement liées au lieu de travail ou de logement, ces petites associations mithriaques n'avaient pas de raison particulière de s'agrandir ou de 'faire des petits'.

En revanche, ces dévots devaient, pour installer leurs lieux de culte, bénéficier de l'accord tacite ou obtenir l'autorisation du propriétaire ou du responsable de l'édifice (du moins si aucun d'eux ne l'était). Une inscription l'atteste clairement: la *crypta* du *palatium* a été concédée au *pater* et prêtre de *Mithra* par un *Marcus Aurelius* dont le *cognomen* manque<sup>71</sup>. Certains y reconnaissent Commode (malgré l'absence de titres impériaux<sup>72</sup>), d'autres un citoyen ou affranchi impérial, ce qui semble plus vraisemblable<sup>73</sup>. De manière similaire, un emplacement a été assigné en 205 par un procurateur d'une propriété impériale aux *cultores Larum et imaginum dominorum nostrorum*, qui y travaillaient<sup>74</sup>. On peut supposer que les fondateurs des autres *mithraea* installés dans des bâtiments privés ont dû recevoir l'accord formel des propriétaires des lieux ou à tout le moins bénéficier de leur tolérance tacite.

Ceci vaut également pour les *mithraea* implantés sur des terrains ou dans des bâtiments publics (privé et public étant ici à comprendre dans leur acception juridique)<sup>75</sup>. On pense par exemple au *Sabazeo*, dans les vastes *horrea* du même nom<sup>76</sup>.

On pense aussi à l'édifice, correspondant vraisemblablement au siège d'une association, dans lequel est implanté, dans un second temps, le *mithraeum* de la *Porta Romana*. Ce complexe occupe, d'une part, à l'ouest, la partie orientale du *Portico del tetto spiovente*

<sup>71</sup> CIL XIV, 66 = ILS 4227: *C(aius) Valerius Heracles pat[er] e[st] an[tis]tes dei iu<b>enis inconrupti So[l]is Invicti Mithra[e] / [c]ryptam palati concessa[m] sibi a M(arco) Aurelio / [---]*.

<sup>72</sup> BECATTI 1954, pp. 119-121; FLORIANI SQUARCIAPINO 1962, p. 56.

<sup>73</sup> CIL XIV, 66.

<sup>74</sup> CIL XIV, 4570; CÉBEILLAC-GERVASONI, CALDELLI, ZEVI 2010, pp. 194-195.

<sup>75</sup> Voir déjà en ce sens PAVOLINI 1986, p. 161.

<sup>76</sup> VAN HAEPEREN 2010, p. 256.

qui bordait le nord du *decumanus* et, d'autre part, à l'est, le passage entre celui-ci et les *magazzini repubblicani* (fig. 3). Sa partie orientale (dans laquelle sera installé, dans un second temps, le *mithraeum*) condamne donc un *cardo* antérieur<sup>77</sup>. Les autorités de la colonie ont, ici aussi, dû donner leur accord pour l'installation de cet édifice. On notera en passant que d'autres sièges d'associations à Ostie ont reçu une telle autorisation<sup>78</sup>.

Vu sa position jouxtant la muraille et une de ses tours, il est vraisemblable que le *mithraeum* Aldobrandini ait également été aménagé sur un terrain public.

Notons brièvement que quelques exemples similaires existent ailleurs en Italie<sup>79</sup>. Ainsi, par exemple, un *mithraeum* de Milan se situe sur une *area* mise à disposition par la *res publica*<sup>80</sup>. Preuve supplémentaire, si besoin était, de l'intégration du culte de *Mithra* dans le paysage religieux – ce qui, répétons-le, n'est pas synonyme de son élévation au rang des *sacra publica*.

Un autre constat émerge de ce parcours topographique. Les collèges, qui se dotent d'infrastructures spécifiques hors de leur lieu de travail, n'élisent que rarement *Mithra* comme divinité tutélaire à Ostie: c'est le cas des *stuppatores*, mais aussi du collège dont on décèle l'existence à travers le complexe contenant le *mithraeum* de Porta Romana. La plupart des *collegia*<sup>81</sup> d'Ostie adoptent comme dieu tutélaire soit une divinité liée à leur profession, éventuellement aussi honorée à titre public (Cérès pour les *mensores*, par exemple), soit se placent sous la protection du *numen* impérial<sup>82</sup>. On notera que les deux collèges qui élisent *Mithra* (auxquels il convient peut-être d'ajouter celui dont je suppose prudemment l'existence à travers le bâtiment abritant le *mithraeum* de *Felicissimus*) ont posé un tel choix tardivement. Les *stuppatores* destinaient très vraisemblablement leur temple, resté inachevé, à une autre divinité; le collège de Porta Romana n'a transformé une de ces pièces en *mithraeum* que dans un second temps<sup>83</sup>.

Il apparaît inversement que les associations professionnelles et de voisinage marquent une nette prédilection pour *Mithra*<sup>84</sup>. La plupart des chapelles d'Ostie rentrant dans ces catégories correspondent effectivement à des *mithraea*; et, pour ces communautés, le

<sup>77</sup> BOLLMANN 1998, p. 295; STEUERNAGEL 2004, p. 99; PAVOLINI 2006, p. 56.

<sup>78</sup> C'est le cas des *pistores* (AE 1996, 309; ZEVİ 2008, pp. 494-496).

<sup>79</sup> VAN HAEPEREN 2006, p. 49.

<sup>80</sup> CIL V, 5795; CIL V, 5796.

<sup>81</sup> J'entends par *collegia* les collèges qui se qualifient tels quels et qui bénéficient d'une forte visibilité dans la cité (notamment par leur siège donnant sur grand axe de la ville).

<sup>82</sup> VAN HAEPEREN 2016, pp. 141-142.

<sup>83</sup> Sur ces collèges, voir les références indiquées *supra*.

<sup>84</sup> VAN HAEPEREN 2016, pp. 140-141.

dieu perse semble le plus souvent être un premier choix – à l'exception du *mithraeum* des Serpents qui remplace un laraire ayant sans doute servi précédemment de lieu de culte pour les travailleurs des *tabernae* adjacentes, qui logeaient sans doute dans les arrière-boutiques ou à l'étage de celles-ci. Cette supériorité numérique de *Mithra* parmi les associations professionnelles et de voisinage peut partiellement s'expliquer par la nature des sources. Il est plus facile de reconnaître un *mithraeum* que d'autres lieux de culte, qui ont pu rester inaperçus, en l'absence d'indices probants permettant leur identification (qu'ils se soient déroulés dans des cours, devant la statue d'une divinité logée dans une niche, ou dans une pièce «polyvalente» ou peu reconnaissable comme lieu de culte. Pensons à l'exemple de la chapelle de *Silvanus* dans la grande boulangerie: si elle n'avait pas livré peintures, mosaïque et autel, elle n'aurait jamais pu être identifiée comme un petit lieu de culte). Mais même en tenant compte de ce biais documentaire, la présence de *Mithra* reste prépondérante au sein des communautés professionnelles et de proximité.

Cette prépondérance surprend peut-être d'autant plus au terme des constats que je viens de dresser. En effet, *Mithra* apparaît comme dieu tutélaire de communautés qui se forment sur le lieu de travail ou de logement et pas d'abord comme celui d'individus qui opéreraient pour un dieu 'alternatif' et se réuniraient sur la base d'une même 'foi': pourquoi ces groupes auraient-ils choisi un dieu dont le culte suppose initiation et mystère? Les dirigeants de ces groupes étaient-il des sortes de 'missionnaires' ayant réussi à convaincre leurs collègues de rendre un culte à *Mithra* et de prendre part à ses mystères après initiation? Une communauté formée sur le lieu de travail pouvait-elle imposer une initiation à tous ses membres? A moins que ne l'aient rejointe que ceux qui acceptaient de s'y plier? Des problèmes similaires se posent pour le choix que font les calfats d'honorer *Mithra*.

Quitte à jeter un pavé dans la mare, je me demande, à titre d'hypothèse provocatrice, si toutes les communautés mithriaques d'Ostie supposaient nécessairement l'organisation d'initiations et de mystères et si celle-ci était nécessairement uniforme? Encore faudrait-il d'ailleurs s'entendre sur la notion de mystères en général, de mystères mithriaques en particulier. L'analogie avec les associations dionysiaques étudiées par Anne-Françoise Jaccottet invite en tout cas à la réflexion: «il existe des associations dionysiaques, nombreuses, qui ne pratiquent pas de mystères» (tout comme il existait des mystères dionysiaques sans association) –même si, souligne-t-elle, «le cadre associatif et les mystères dionysiaques vont (...) faire très bon ménage»<sup>85</sup>. Autre enseignement de ses recherches: ces mystères dionysiaques pouvaient prendre des formes variées<sup>86</sup>. Les

<sup>85</sup> JACCOTTET 2016, pp. 78-79.

<sup>86</sup> JACCOTTET 2016, p. 80: «il est illusoire de chercher à reconstituer le rituel mystérique dionysiaque, non par manque de documentation, mais par le fait de l'inexistence d'un concept rituel unifié. Mystères

différences – sans doute moins importantes – qu'on observe entre les multiples communautés mithriaques ne pourraient-elles pas être expliquées de manière similaire (plutôt que de vouloir à tout prix chercher des interprétations permettant de faire rentrer tous les cas de figure dans un même moule)? En outre, comme le souligne Anne-Françoise Jaccottet, «dans une structure qui sous-entend des réunions régulières, rassemblant à chaque fois les mêmes membres, on ne saurait résumer les mystères au seul moment de l'initiation»; celle-ci n'est qu'un début, «donnant accès aux divers rituels pratiqués par le groupe des initiés qui se retrouvent régulièrement. Ce n'est ainsi pas l'initiation qui représente le sens et la raison d'être du groupe, mais les rites auxquels cette initiation donne accès»<sup>87</sup>. Parmi ces rites, les banquets occupent une place non négligeable, dans les associations dionysiaques comme dans le culte mithriaque.

Si, en suivant la vulgate, on considère comme acquis le caractère mystérieux du culte, il semble en tout cas normal d'admettre que tout *mithraeum* devait être fondé par un initié et plus précisément par un responsable de communauté mithriaque, qu'il porte le titre de *pater*, de *sacerdos* ou d'*antistes* – tous attestés à Ostie<sup>88</sup>. Soit un des membres de la communauté optant pour *Mithra* était-il déjà lui-même initié et pourvoyait-il à l'installation de la chapelle? A moins qu'un groupe n'ait choisi le dieu, à l'instar d'une autre communauté avec laquelle l'un ou l'autre de ses membres avait des contacts? Pourrait-on dès lors imaginer que les membres d'une communauté professionnelle ou de voisinage fassent appel à un mithriaque d'une autre communauté similaire pour installer un sanctuaire dans leur lieu de travail? ou qu'un mithriaque d'une communauté professionnelle crée un *mithraeum* dans sa communauté de voisinage ou inversement? Ceci permettrait d'expliquer la présence d'un même mithriaque dans deux *mithraea* différents. Tel est le cas de *Caius Hermeros* qui fait poser des bases de facture très proche dans le *mithraeum* du Palais impérial d'une part, dans celui des Parois peintes d'autre part, étant qualifié dans les deux cas d'*antistes huius loci*<sup>89</sup>: il a donc revêtu cette même charge dans les deux chapelles et ce simultanément, à en juger à la «stretta somiglianza paleografica» de ces bases, qui semblent avoir été gravées par le même lapicide<sup>90</sup>. Tel serait aussi le cas de

---

pluriels, rites mystérieux pluriels, sens pluriels donnés aux mystères».

<sup>87</sup> JACCOTTET 2016, pp. 80-81.

<sup>88</sup> Sur ces titres et les fonctions qui pouvaient s'y rattacher, voir MITTHOF 1992; MARCHESINI 2012-2013, pp. 342-344.

<sup>89</sup> *CIL* XIV, 58, 59 (*mithraeum* du Palais impérial); *CIMRM* I, 269: *C(aius) Caellius (H)e[r]/meros, /antis/tes h[ui]/us loci* (*mithraeum* des Parois peintes). Voir MARCHESINI 2013, p. 427 et *passim*. Les considérations de WHITE 2012, pp. 460-464 relatives à un emplacement originnaire des bases *CIL* XIV, 58-59 dans le *mithraeum* des Parois peintes et à leur déplacement successif dans le *mithraeum* du Palais impérial, sont rendues caduques devant le nouvel examen auquel Marchesini a soumis ces bases.

<sup>90</sup> MARCHESINI 2013, p. 427. A moins, comme le note Marchesini, que la base retrouvée dans le

*M. Caerellius Hieronimus* qui apparaît comme *sacerdos et antistes* du *mithraeum* de la *Casa di Diana* mais aussi comme *pater* et *sacerdos* du *mithraeum* des Animaux<sup>91</sup>.

Pour expliquer la distribution du culte de *Mithra* à Ostie, j'éviterais donc un modèle de type 'missionnaire', par 'essaimage', (qui concernait avant tout des individus rejoignant des communautés) et pencherais plutôt pour un modèle qui donnerait plus de poids à l'imitation par une communauté des pratiques d'un groupe avec lequel elle était en contact; à un modèle donc qui donne davantage de poids à l'appropriation, par un groupe, d'une divinité qu'il jugeait attractive. Des individus actifs dans différentes communautés professionnelles ou de voisinages et déjà revêtus de responsabilités mithriaques dans l'un des deux groupes auraient joué le rôle de 'courroie de transmission'.

Au terme de cette enquête, il apparaît donc que les *mithraea* d'Ostie étaient fréquentés par de petits groupes de travailleurs ou d'habitants d'un même complexe. Ces communautés semblent avoir été composées majoritairement d'individus d'extraction relativement modeste, comme le confirment les inscriptions<sup>92</sup>. Les dévots attestés par l'épigraphie correspondent, pour la plupart, à ceux qui ont la capacité financière de faire des dons à la divinité ou à leur communauté. Ils appartiennent, au mieux, aux mêmes groupes sociaux que les membres des collèges. La plupart d'entre eux n'atteignent cependant pas ce niveau, sans parler de tous ceux qui n'avaient pas les moyens de laisser de trace épigraphique. Reste à comprendre en quoi *Deus Sol Invictus* présentait une attractivité particulière pour ces petites communautés professionnelles et de voisinage du port de Rome.

---

*mitreo delle Pareti dipinte* provienne du *mitreo del Palazzo Imperiale*. Aucun élément ne permet toutefois d'appuyer cette hypothèse.

<sup>91</sup> CIL XIV, 4313 (inscription retrouvée à proximité du *mithraeum* de la *Casa di Diana*) et CIL XIV, 70 (inscription retrouvée à proximité du *mithraeum* des Animaux). Un personnage du même nom est membre du collège des *fabri tignuarii* d'Ostie, en 198 (CIL XIV, 4569). A moins qu'il ne s'agisse d'un homonyme, il est vraisemblablement identifiable au prêtre de *Mithra*. WHITE 2012, pp. 452-455, qui s'appuie sur le phasage de Marinucci (voir *supra*), suppose que l'inscription de la *Casa di Diana* CIL XIV, 4313 provient en fait du *mithraeum* des Animaux. A l'abandon de ce dernier vers le milieu du III<sup>e</sup> siècle, elle aurait été réutilisée dans le *mithraeum* de la *Casa di Diana* qui venait d'être construit. Une telle reconstruction semble cependant peu vraisemblable, dans la mesure où les datations de Marinucci sont sujettes à caution (voir *supra*).

<sup>92</sup> Voir CLAUSS 1992, pp. 32-42 et la thèse récente de MARCHESINI 2012-2013, pp. 338-348 et *passim*.

## BIBLIOGRAFIA

- ALVAR, RUBIO, LÓPEZ BARJA DE QUIROGA 2002  
J. ALVAR, R. RUBIO, P. LÓPEZ BARJA DE QUIROGA, *El Serapeo de Ostia*, «ARelSoc» 5, 99-122.
- BAKKER 1994  
J. T. BAKKER, *Living and Working with the Gods. Studies of Evidence for Private Religion and its Material Environment in the City of Ostia (100-500 A.D.)*, Amsterdam.
- BAKKER *et alii* 1999  
J. T. BAKKER *et alii*, *The mills-bakeries of Ostia. Description and interpretation*, Amsterdam.
- BECATTI 1954  
G. BECATTI, *Scavi di Ostia, 2. I Mitrei*, Roma.
- BIGNAMINI 1996  
I. BIGNAMINI, *I marmi Fagan in Vaticano. La vendita del 1804 e le altre acquisizioni*, «BMonMusPont» 16-17, 331-394.
- BOLLMANN 1998  
B. BOLLMANN, *Römische Vereinshäuser: Untersuchungen zu den Scholae der römischen Berufs-, Kult- und Augustalen-Kollegien in Italien*, Mainz.
- BONNET, VAN HAEPEREN 2006  
C. BONNET, F. VAN HAEPEREN, *Introduction historiographique*, in C. BONNET, F. VAN HAEPEREN (a cura di), FRANZ CUMONT. *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Turin, XI-LXXIV.
- CÉBEILLAC-GERVASONI, CALDELLI, ZEVI 2010  
M. CÉBEILLAC-GERVASONI, M. L. CALDELLI, F. ZEVI, *Epigrafia latina. Ostia. Cento iscrizioni in contesto*, Roma.
- CLAUSS 1992  
M. CLAUSS, *Cultores Mithrae. Die Anhängerschaft des Mithras-Kulte*, Stuttgart.
- D'ASDIA 2002  
M. D'ASDIA, *Nuove riflessioni sulla Domus di Apuleio*, «ArchCl» 53, 433-451.
- DAVID 2016  
M. DAVID, *Osservazioni sul banchetto rituale mitraico a partire dal 'mitreo dei marmi colorati' di Ostia antica*, in G. CUSCITO (a cura di), *L'alimentazione nell'antichità, Atti della XLVI Settimana di Studi Aquileiesi, Aquileia, 14-16 maggio 2015*, Trieste, 173-184.
- DAVID 2018  
M. DAVID, *Il nuovo mitreo dei marmi colorati sulla via della Marciana a Ostia Antica*, in *Ricerche su Ostia e il suo territorio. Atti del Terzo Seminario Ostiense, Roma, École Française de Rome, 21-22 ottobre 2015*, Rome, 1-35.
- FLORIANI SQUARCIAPINO 1962  
M. FLORIANI SQUARCIAPINO, *I culti orientali ad Ostia*, Leiden.
- GRANIERI 2008  
F. GRANIERI, *Gli scavi nel Mitreo Fagan a Ostia*, in B. PALMA VENETUCCI (a cura di), *Culti orientali tra scavo e collezionismo*, Roma, 209-220.
- JACCOTTET 2016  
A.-F. JACCOTTET, *Les mystères dionysiaques pour penser les mystères antiques?*, «Metis» 14, 75-94.
- MAR 2001  
R. MAR, *El santuario de Serapis en Ostia*, Tarragona.

MARINUCCI, FALZONE 2001

A. MARINUCCI, S. FALZONE, *La Maison de Diane (I iii 3-4)*, in J.-P. DESCOEUDRES (a cura di), *Ostia. Port et porte de la Rome antique, Catalogue exposition, Genève, Musée Rath, 22-01/ 22-07-2001*, Chêne-Bourg, 230-244.

MARCHESINI 2012-2013

R. MARCHESINI, *Sacra peregrina ad Ostia e Porto: Mithra, Iuppiter Sabazius, Iuppiter Dolichenus, Iuppiter Heliopolitanus, Dottorato di Ricerca in Filologia e Storia del Mondo Antico, XXV Ciclo, Sapienza-Università di Roma, 2012-2013*, tutori M. L. CALDELLI, F. ZEVI, F. VAN HAEPEREN.

MARCHESINI 2013

R. MARCHESINI, *Il culto di Mithra ad Ostia nelle fonti epigrafiche. Un riesame di CIL, XIV 58 e 59 dal Mitreo del cd. Palazzo Imperiale*, «StMatStorRel» 79, 419-439.

MEIGGS 1973

R. MEIGGS, *Roman Ostia*, Oxford<sup>2</sup>.

MITTHOF 1992

F. MITTHOF, *Der Vorstand der Kulgemeinden des Mithras. Eine Sammlung und Untersuchung der inschriftlichen Zeugnisse*, «Klio» 74, 275-290.

OOME 2007

N. OOME, *The Caseggiato del mitreo di Lucrezio Menandro (I iii 5). A case-study of wall painting in Ostia*, «BABesch» 82, 233-246.

PASCHETTO 1912

L. PASCHETTO, *Ostia. Colonia Romana*, Roma.

PAVOLINI 1986

C. PAVOLINI, *La vita quotidiana a Ostia*, Roma-Bari.

PAVOLINI 2006

C. PAVOLINI, *Ostia*, Roma-Bari.

PENSABENE 2007

P. PENSABENE, *Ostiensium marmorum decus et decor. Studi architettonici, decorativi e archeometrici*, Roma.

RICKMAN 1971

G. E. RICKMAN, *Roman Granaries and Store Buildings*, Cambridge.

RIVA 1999

S. RIVA, *Le cucine delle case di Ostia*, «MededRom» 58, 117-128.

*Scavi di Ostia*

G. CALZA *et alii* (a cura di), *Scavi di Ostia, 1. Topografia generale*, Roma 1953.

SCHEID 2005

J. SCHEID, *Fremde Kulte in Rom: Nachbarn oder Feinde?*, in U. RIEMER, P. RIEMER (a cura di), *Xenophobia-Philoxenie. Vom Umgang mit Fremdem in der Antike*, Stuttgart, 225-240.

SCHREIBER 1967

J. SCHREIBER, *The Environment of Ostian Mithraism*, in D. GROH, S. LAEUCHLI, E. SAUNDERS (a cura di), *Mithraism in Ostia. Mystery religion and Christianity in the ancient port of Rome*, Northwestern, 22-45.

SOLE 2002

L. SOLE, *Monumenti repubblicani di Ostia Antica*, «ArchCl» 53, 137-181.

SPURZA 1999

J. SPURZA, *The building history of the Palazzo Imperiale at Ostia. Evolution of an insula on the banks of the Tiber river*, «MededRom» 58, 129-142.

STEUERNAGEL 2001

D. STEUERNAGEL, *Kult und Community. Sacella in den insulae von Ostia*, «RM» 108, 41-56.

STEUERNAGEL 2002

D. STEUERNAGEL, *Kult und Alltag in römischen Hafenstädten. Soziale Prozesse in archäologischer Perspektive*, Stuttgart.

STÖGER 2011

H. STÖGER, *Rethinking Ostia. A spatial enquiry into the urban society of Rome's imperial port-town*, Leiden.

TRAN 2008

N. TRAN, *Les collèges d'horrearii et de mensores à Rome et à Ostie, sous le Haut-Empire*, «MEFRA» 120/2, 295-306.

TRAN 2013

N. TRAN, *Dominus tabernae. Le statut de travail des artisans et des commerçants de l'Occident romain*, Rome.

VAN ANDRINGA, VAN HAEPEREN 2009

W. VAN ANDRINGA, F. VAN HAEPEREN, *Le Romain et l'étranger: formes d'intégration des cultes étrangers dans les cités de l'Empire romain*, in C. BONNET, V. PIRENNE-DELFORGE, D. PRAET (a cura di), *Les religions orientales dans le monde grec et romain: cent ans après Cumont (1906-2006). Bilan historique et historiographique*, Bruxelles-Rome, 23-42.

VAN HAEPEREN 2006

F. VAN HAEPEREN, *Interventions de Rome dans les cultes et sanctuaires de son port, Ostie*, in M. DONDIN-PAYRE, M.-T. RAEPSAET-CHARLIER (a cura di), *Sanctuaires, pratiques cultuelles et territoires civiques dans l'Occident romain*, Bruxelles, 31-50.

VAN HAEPEREN 2010

F. VAN HAEPEREN, *Vie religieuse et horrea. Exemples de Rome et d'Ostie*, «ArchRel» 12, 243-259.

VAN HAEPEREN 2011

F. VAN HAEPEREN, *Cohabitations religieuses à Ostie, port de Rome*, in N. BELAYCHE, J.-D. DUBOIS (a cura di), *L'oiseau et le poisson. Cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain*, Paris, 109-128.

VAN HAEPEREN 2016

F. VAN HAEPEREN, *Dieux et empereurs honorés au sein des espaces associatifs: l'exemple d'Ostie, port de Rome*, in O. RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ, N. TRAN, B. SOLER HUERTAS (a cura di), *Los espacios de reunión de las asociaciones romanas. Diálogos desde la arqueología y la historia, en homenaje a Bertrand Goffaux*, Sevilla, 137-149.

VAN HAEPEREN c.s.

F. VAN HAEPEREN, *Fana, templa, delubra. Ostie-Portus*, Roma.

WHITE 2012

L. M. WHITE, *The changing face of Mithraism Ostia. Archaeology, art, and the urban landscape*, in D. BALCH, A. WEISSENRIEDER (a cura di), *Contested spaces. Houses and temples in Roman antiquity and the New Testament*, Tübingen, 435-492.

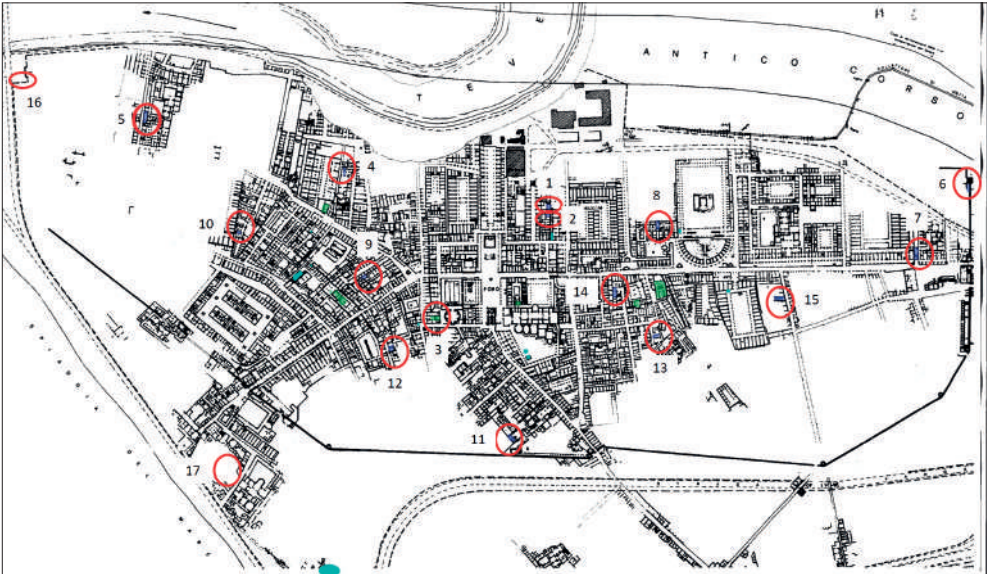
ZEVI 2008

F. ZEVI, *I collegi di Ostia e le loro sedi associative tra Antonini e Severi*, in C. BERRENDONNER, M. CÉBEILLAC-GERVASONI, L. LAMOINE (a cura di), *Le quotidien municipal dans l'occident romain*, Clermont-Ferrand, 477-505.



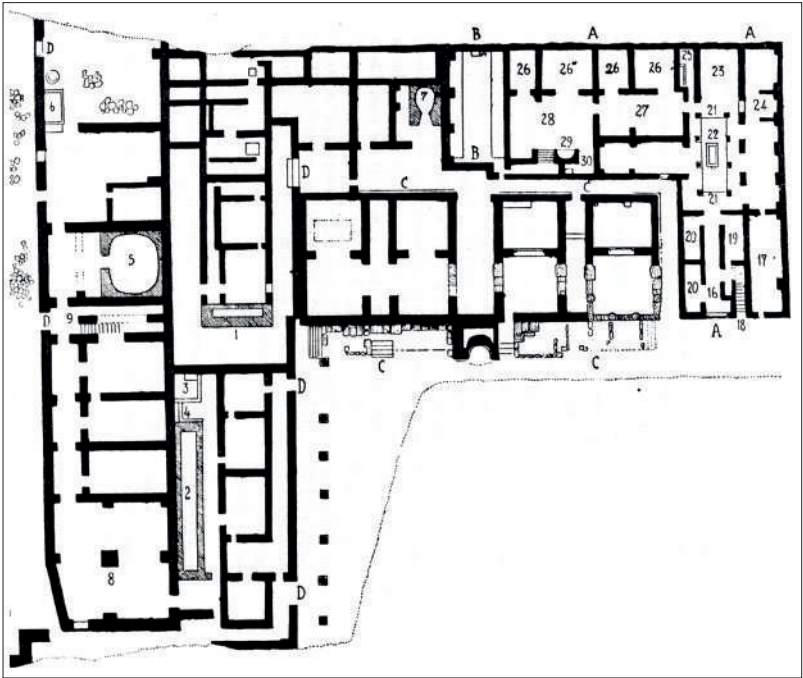
ILLUSTRAZIONI

- Fig. 1 Carte des *mithraea* d'Ostie (1: *mithraeum* de Ménandre; 2: *mithraeum* de la *Casa di Diana*; 3: *mithraeum* de *Fructosus*; 4: *mithraeum* des Thermes de *Mithra*; 5: *mithraeum* du Palais impérial; 6: *mithraeum* Aldobrandini; 7: *mithraeum* de la *Porta Romana*; 8: *mithraeum* des Sept sphères; 9: *mithraeum* des Parois peintes; 10: *mithraeum* de la *Planta pedis*; 11: *mithraeum* des Animaux; 12: *mithraeum* des Sept portes; 13: *mithraeum* de *Felicissimus*; 14: *mithraeum* des Serpents; 15: *Sabazeum*; dans la zone indiquée sous 16: *mithraeum* Fagan; dans la zone indiquée sous 17: *mitreo dei marmi colorati*).
- Fig. 2 Plan des *Quattro tempietti* et des édifices adjacents (A: *Domus* d'Apulée; B: *mithraeum* des Sept sphères; C: *Quattro tempietti*; D: édifice industriel) (d'après Paschetto 1912, p. 339, fig. 88).
- Fig. 3 Le *mithraeum* de la *Porta romana* dans son environnement topographique (d'après Scavi di Ostia 1953, tav. 5).



1

2





3



Filippo COARELLI

L'introduzione del culto di Iside a Roma

ABSTRACT

The period when Egyptian cults first appear in Rome is generally considered as being relatively late. However, a re-examination of the available data (literary, epigraphic and archaeological) in the light of the earliest relationships between Rome and Ptolemaic Egypt, allows us to reconsider this position. Various documents attest the presence, both at Rome and Ostia, of such cults from at least the 2<sup>nd</sup> century B.C., naturally in a private setting. This is the case of the temple of *Isis Capitolina*, built on the *Capitolium* at latest at the end of this century. As regards the creation of an official cult, there is no reason to dispute the precise indications of Dio Cassius, who records the foundation at Rome of a temple of Isis and Serapis, probably that of the *Campus Martius*, by the triumvirs in 43 B.C.

KEYWORDS

Isis, Egypt, *Ptolemies*, Delos, Rome

La discussione relativa all'epoca in cui vennero introdotti a Roma i culti egiziani è ancora aperta<sup>1</sup>, anche se l'attuale tendenza degli studi propende per una data relativamente tarda. I motivi di questa scelta, tuttavia, non sembrano basarsi tanto su una reale evidenza della documentazione (che, per quanto non abbondantissima, sembra piuttosto indicare il contrario) quanto su un preconcetto: cioè che la politica religiosa della classe dirigente romana sia stata da sempre contraria all'introduzione di culti stranieri, e in particolare di quelli che negli studi moderni sono definiti come 'culti orientali'. Ora, è largamente noto invece che, fin da epoca molto antica, la religione romana è stata estremamente accogliente verso le manifestazioni religiose che – prima dal Lazio e dall'Etruria, poi dalla Grecia – si acclimatarono rapidamente sul suolo della città, al punto che essa finì per diventare una sorta di universo religioso, in cui tutti i culti dell'impero erano rappresentati: lo stesso rito dell'*evocatio* può considerarsi caratteristico di tale volontà di appropriazione, che lo stato romano manifestò fin dalle sue origini anche nei riguardi delle 'religioni degli altri'.

Naturalmente, ciò non significa affermare l'assenza di ogni riserva da parte della classe dirigente romana verso l'introduzione di culti, che potevano mettere in pericolo gli equilibri sociali e politici tradizionali: dai *Bacchanalia* al cristianesimo. Tuttavia, molto spesso l'élite senatoria dovette venire a patti con situazioni sociali e politiche potenzialmente eversive, come nel caso del culto di Cibele (*Magna Mater*), il primo culto 'orientale', importato a Roma in una data notevolmente precoce (205 a.C.): il risultato delle lotte ideali e politiche che ne risultarono non era scontato, dal momento che settori influenti dell'establishment si trovavano dalle due parti della barricata. È questo il caso, ad esempio, della politica religiosa di Clodio, ma anche di quella dei *triumviri*, anch'essi impegnati a favore di altri culti stranieri, e in particolare di quelli egiziani.

Non è quindi il caso di semplificare eccessivamente un quadro, che in realtà è intricato e complesso, e richiede un'analisi non prevenuta della documentazione disponibile.

Le posizioni preconcepite su cui si basa una certa tradizione degli studi sono particolarmente insidiose nel caso dei culti egiziani: con il risultato di spingere sistematicamente la ricerca in vicoli ciechi e privi di sbocchi, fino al punto da rifiutare quelle parti della documentazione disponibile che non corrispondano alla vulgata corrente. Da questo punto di vista, la storia degli studi relativi all'introduzione dei culti egiziani in Italia è esemplare.

Come è facile comprendere, per affrontare l'argomento è essenziale tener conto del contesto storico: nel nostro caso, fissare il momento iniziale dei rapporti tra Roma e l'Egitto tolemaico, in primo luogo dei rapporti politici<sup>2</sup>. Questo momento corrisponde

<sup>1</sup> Ampia sintesi del problema, con ricchissima bibliografia, in FONTANA 2010.

<sup>2</sup> Da ultimo, LAMPELA 1998; COARELLI 2008, pp. 37-47.

al 273 a.C. quando, nel riassunto del perduto libro XIV di Livio, possiamo leggere: *cum Ptolemaeo, Aegypti regis, societas iuncta est*. La data precisa si trova in un altro autore tardo, che dipende da Livio, Eutropio<sup>3</sup>: «C. Fabricio Luscino et C. Claudio Cinna coss., anno urbis conditae CCCCLXI, legati Alexandrini, a Ptolemaeo missi, Romam venire, et a Romanis amicitiam, quam petierant, obtinuerunt».

L'iniziativa era dunque di Tolemeo Filadelfo, come è confermato da altri autori, che ricordano la successiva ambasceria romana ad Alessandria<sup>4</sup>, formata da *Q. Fabius Gurges*, *Q. Ogulnius* e *Num. Fabius Pictor*: da identificare rispettivamente con i futuri consoli del 292 e 276, del 269 e del 266. La scelta dovette tenere conto delle conoscenze linguistiche dei tre personaggi, che erano probabilmente in grado di esprimersi in greco.

La critica storica moderna si è a lungo esercitata su questa notizia, tentando spesso di svalutarne il significato<sup>5</sup>: in particolare insistendo sulla natura del patto stipulato, denominato variamente nelle fonti: *amicitia*, *societas* quelle latine, *philia*, *homologia* quelle greche. È comunque certo che il termine ufficiale dovette essere *amicitia* (corrispondente a *philia*), come risulta dalle testimonianze più attendibili (in particolare quella di Eutropio): si sarebbe trattato dunque di relazioni informali, del tutto prive di valenza politica, in un momento in cui i due stati non avrebbero avuto alcun interesse ad intrecciare rapporti di carattere politico-militare. La conferma del carattere episodico delle ambascerie del 270 emergerebbe dalla totale assenza di rapporti tra Roma e Alessandria nel sessantennio successivo, fino alla fine del III secolo a.C., anni che vedono i primi interventi della città nell'Egeo.

Questa posizione radicalmente ipercritica, sostenuta soprattutto da un grande storico francese del secolo scorso, Fabrice Holleaux<sup>6</sup>, è divenuta in seguito moneta corrente, anche se posizioni diverse non sono mancate: di recente, uno studioso finlandese, Anssi Lampela<sup>7</sup>, è arrivato a conclusioni molto diverse, rivalutando il carattere politico del trattato del 273. Ai suoi argomenti se ne possono aggiungere altri, tenendo conto delle lacune della documentazione antica e degli aspetti culturali della questione.

Per quanto riguarda il primo punto, solo accennato da Lampela, si deve in primo luogo ricordare il carattere disperatamente lacunoso delle fonti letterarie relative al III secolo a.C.: in particolare, la perdita della seconda decade di Livio, che trattava il periodo compreso tra il 292 e il 219, ci priva sostanzialmente dell'intera documentazione annalistica. In questa lacuna è caduta la stessa notizia del trattato del 273, la cui rilevan-

<sup>3</sup> EVTR. 2.15.

<sup>4</sup> D. H. 20.14; D. C. fr. 41; IvST. 18.2.9; VAL. MAX. 4.3.9.

<sup>5</sup> Discussione, con bibliografia, in LAMPELA 1998, pp. 33-39.

<sup>6</sup> HOLLEAUX 1921, pp. 60-83.

<sup>7</sup> LAMPELA 1998, pp. 33-56.

za risulta tra l'altro, oltre che dalla brevissima menzione nella *periocha* 14 di Livio, dal numero piuttosto alto di autori che ce ne parlano, alcuni dei quali (Valerio Massimo, Orosio) dipendono certamente dallo stesso Livio. In queste condizioni, l'affermazione che il periodo di circa sessant'anni successivo al 273 sarebbe caratterizzato da una totale assenza di rapporti tra Roma e l'Egitto tolemaico è del tutto arbitraria; utilizzare questo *argumentum ex silentio* in presenza di un vuoto documentario praticamente totale costituisce un grave errore di metodo: in effetti, la ricomparsa di informazioni nell'ultimo decennio del III secolo non è tanto la conseguenza di un rinnovamento dell'attività diplomatica, quanto piuttosto della disponibilità del testo di Livio, che costituisce la fonte principale per questo periodo, accanto a Polibio, il cui testo più esteso però inizia solo da questo momento. In sostanza, la teoria ipercritica di Holleaux non è altro che un'illusione ottica.

Tuttavia, nonostante l'estrema penuria di documenti, non mancano indizi che sembrano attestare la continuità dei rapporti romano-tolemaici per tutto il corso del III secolo: sembra difficile, ad esempio, che Tolemeo Filadelfo si sia del tutto disinteressato alle vicende drammatiche della grande guerra tra Roma e Cartagine che, a partire dal 264 e per ventitré anni, si svolse in un teatro compreso tra la Sicilia e le coste dell'Africa settentrionale, certamente non estraneo agli interessi politici, militari ed economici dell'Egitto. Tra i Tolemei e Cartagine esisteva un trattato non posteriore a quello con Roma: sappiamo da Appiano<sup>8</sup> che i Cartaginesi nel corso della guerra chiesero al Filadelfo un prestito di duemila talenti, e che il re in tale occasione oppose un rifiuto, dopo aver tentato di propiziare la pace tra i due contendenti: ciò significa senza dubbio che vi fu anche uno scambio di ambascerie con Roma. Terminata la guerra, nel 241, una legazione romana giunse ad Alessandria presso il nuovo re Tolemeo III Evergete (Tolemeo Filadelfo era morto nel 246) e offrì un aiuto militare per la guerra allora in corso tra l'Egitto e la Siria, cui venne opposto un rifiuto, perché nel frattempo le ostilità si erano concluse<sup>9</sup>. La notizia, ritenuta in genere inattendibile, risale certamente a Livio, che riporta un analogo episodio avvenuto nel 200, alla fine della seconda guerra punica, quando presso Tolemeo IV Epifane giunsero tre legati romani «per annunziare la vittoria su Annibale e i Cartaginesi e per ringraziare il re, poiché nelle difficoltà della guerra, quando anche gli alleati italici avevano abbandonato i Romani, era rimasto fedele ai patti, e per chiedergli, nel caso in cui essi avessero intrapreso una guerra contro Filippo, obbligati dalle sue malefatte, di conservare la stessa posizione nei riguardi dei Romani»<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> APP. Sic. 1.

<sup>9</sup> EVTR. 3.1.

<sup>10</sup> LIV. 31.2.3-4.



Polibio<sup>11</sup> ci informa inoltre che nel corso della seconda guerra punica, nel 210, la grave carestia provocata in Italia dalla presenza di Annibale aveva obbligato Roma a chiedere forniture di grano all'Egitto.

Come si vede, nonostante la perdita di Livio, le sparse informazioni ricavabili dalle fonti superstiti consentono di colmare, almeno in parte, la lacuna del III secolo e di escludere un'interruzione dei rapporti diplomatici tra Roma e l'Egitto dopo il 273.

La ricostruzione sommaria fin qui proposta dei più antichi contatti politici tra Roma e i Tolemei costituisce lo sfondo essenziale per chiarire anche la storia dei rapporti culturali che ne furono, almeno in parte, la conseguenza e che, in base ad alcuni indizi, esigui ma sicuri, iniziano subito dopo la stipulazione del trattato del 273. Anche in questo caso, un ingiustificato preconcetto ipercritico ha provocato la svalutazione e la rimozione di questi indizi: ma, ancora una volta, una loro riconsiderazione non preconcetta permette, a mio avviso, di restituire ad essi un significato preciso all'interno di un contesto storico più ampio.

Si tratta, in primo luogo, di riconsiderare l'improvvisa e precoce apparizione di Roma nella letteratura, e in particolare nella poesia tolemaica: problema che coincide in gran parte con la valutazione del contenuto e della data dell'*Alessandra* di Licofrone: un poemetto di 1474 versi, che riporta una lunga serie di profezie enunciate da Cassandra (*Alessandra*), centrate sulla lotta millenaria tra Oriente e Occidente, che verrebbe a concludersi con una pace definitiva, conseguente all'affermazione politico-militare dei discendenti dei Troiani, i Romani.

La questione centrale che pone questa singolare e oscura opera, e che curiosamente è in genere trascurata dai commentatori moderni, è quella della committenza: nell'ambito della società ellenistica, e soprattutto in un quadro culturale come quello della corte tolemaica, è impossibile pensare che il poemetto sia stato concepito e realizzato autonomamente, in assenza di un impulso dall'alto, da attribuire allo stesso potere dinastico. Se consideriamo l'argomento trattato nell'opera, e soprattutto la sua conclusione, non sfuggirà che essa poté venir concepita solo in un momento in cui la corte tolemaica era interessata a intrattenere rapporti non marginali con Roma: per questo, è essenziale in primo luogo fissarne la cronologia che, come è noto, costituisce da decenni un problema controverso: da quando, in un amplissimo articolo del 1927<sup>12</sup>, Ziegler ha proposto di attribuire l'opera a un Licofrone diverso dall'autore del III secolo a.C., che sarebbe vissuto all'inizio del II. La teoria, che riscuote ancora numerose adesioni, va riconsiderata con una certa attenzione, anche se in questa sede non è possibile entrare in tutti i minuti e complessi dettagli del problema.

<sup>11</sup> PLB. 9.11a.

<sup>12</sup> RE XIII, cc. 2316-2381 (K. ZIEGLER).

Del resto, una certa semplificazione di esso non solo è possibile, ma anche consigliabile, poiché, a ben vedere, l'argomento centrale di Ziegler e dei suoi adepti è uno solo, e non di carattere filologico, ma storico: l'anacronismo del quadro che il poeta presenterebbe di Roma, non corrispondente alla situazione dell'iniziale III secolo, ma piuttosto a quella determinatasi dopo la seconda guerra macedonica, nel 197 a.C. Unica alternativa possibile a una datazione dell'autore successiva a tale data è considerare i passi incriminati come una più tarda interpolazione, inserita all'interno del poema di III secolo. È dunque su questo punto preciso – la possibilità o meno che il testo dell'Alessandra possa corrispondere alla situazione storica dell'inizio del III secolo – che dovremo soffermarci. Leggiamo i versi discussi:

1226-1230: «un giorno di nuovo i discendenti renderanno immensa la gloria della stirpe dei miei antenati, guadagnando con le lance la corona primizia di preda, conquistando lo scettro e il dominio della terra e del mare».

1435-1450: «molte battaglie e stragi alternate scioglieranno la contesa degli uomini in gara per il potere, gli uni sui flutti dell'Egeo, gli altri sul dorso arato della terra, fino a che non porrà fine alla grave lotta un leone ardente, discendente da Eaco e da Dardano, tesproto e insieme calastreo che, abbattendo dalle fondamenta la casa in rovina dei suoi consanguinei, costringerà col terrore i capi degli Argivi a festeggiare il lupo di Galadra condottiero di eserciti e a offrirgli lo scettro dell'antica monarchia. Così infine dopo la sesta generazione un mio consanguineo, grande combattente, intraprendendo uno scontro armato per mare e per terra e venendo ad accordi, sarà cantato come il migliore degli amici, ottenendo le primizie delle prede acquistate con la lancia».

In ambedue i passi si allude chiaramente ai Romani, discendenti dei Troiani: nel primo si afferma che essi avrebbero conquistato «lo scettro e il dominio della terra e del mare»; nel secondo, si riafferma la vittoria dei Romani (collettivamente intesi, piuttosto che identificabili in un personaggio preciso) «per mare e per terra». Queste due indicazioni, in particolare l'allusione al dominio del mare, non potrebbero in alcun modo corrispondere alla situazione dei primi decenni del III secolo, ma dovrebbero riferirsi a un periodo posteriore di un secolo, da identificare con quello della seconda guerra macedonica: la vittoria sarebbe quella di Cinoscefa del 197, e il Romano vincitore, di conseguenza, Flaminio. Su questa base, come dicevamo, si è proposto di attribuire il poema a un altro Licofrone, vissuto nella prima metà del II secolo a.C. o, in alternativa, si è pensato di riconoscere nei passi in questione delle interpolazioni più tarde, attribuibili al II secolo a.C. o addirittura al periodo augusteo.

Ora, già nel 1942 Arnaldo Momigliano<sup>13</sup> aveva mostrato che «il dominio della terra e del mare» non è altro che una formula stereotipa, correntemente utilizzata per indicare

<sup>13</sup> MOMIGLIANO 1942.

la potenza dei sovrani ellenistici. Agli epigrammi dell'Antologia Palatina da lui utilizzati per la sua dimostrazione si possono aggiungere le formule identiche che appaiono nella documentazione epigrafica di età ellenistica e imperiale<sup>14</sup>. Non bisogna dimenticare che l'*Alessandra* è un poema encomiastico, probabilmente commissionato da Tolemeo Filadelfo, e che caratteristica principale del genere è l'amplificazione retorica.

In secondo luogo, studi recenti<sup>15</sup> hanno dimostrato che l'idea corrente (in ultima analisi di origine polibiana) che i Romani non possedessero una flotta militare di qualche importanza fino alla prima guerra punica è errata, dal momento che vari documenti ne attestano l'esistenza almeno dalla metà del IV secolo a.C. e probabilmente addirittura dall'età arcaica.

Infine, la confederazione territoriale e militare romano-italica alla fine della guerra contro Pirro e Taranto è tale, da giustificare in pieno una valutazione come quella che appare (fatta la tara di un'inevitabile amplificazione retorica) nel testo di Licofrone. Il territorio soggetto a Roma misurava allora una superficie di circa 130.000 kmq, superiore a quella di tutti gli stati ellenistici, esclusa la Siria. Lévêque<sup>16</sup> ha calcolato quella dei domini di Pirro, al momento della spedizione italica, a circa 20.555 kmq, mentre la Macedonia arrivava a 32.000. Ancora più impressionante è il rapporto tra le rispettive popolazioni arruolabili, quale risulta dalle cifre del censimento del 225 a.C., tramandate da Polibio<sup>17</sup>: per l'Italia peninsulare, il numero complessivo di circa 2.752.000 abitanti va confrontato con quello di 456.000 calcolato da Lévêque<sup>18</sup> per l'Epiro.

Dopo la vittoria su Pirro e la conquista della Magna Grecia, che conclude quella dell'intera penisola, e che destò un'enorme impressione a livello internazionale, è comprensibile che gli stati ellenistici abbiano per la prima volta percepito le dimensioni, già imponenti, della potenza romana che, di lì a poco, con lo scontro epocale con Cartagine, avrebbe dato inizio alla sua espansione nel Mediterraneo. Del resto, che questo sia il motivo che indusse Tolemeo Filadelfo a inviare a Roma la sua ambasceria è esplicitamente attestato da Cassio Dione<sup>19</sup>: non si trattava quindi di una semplice curiosità di carattere etnologico, come pure si è affermato.

Immaginare, sulla semplice base dei due testi 'romani' dell'*Alessandra*, l'esistenza di un secondo Licofrone, vissuto nel II secolo a.C., appare così arbitrario, anche in presen-

<sup>14</sup> COARELLI 2016, pp. 99-101.

<sup>15</sup> STEINBY 2007, pp. 29-86.

<sup>16</sup> LÉVÊQUE 1957, pp. 201-203.

<sup>17</sup> PLB. 2.23, 9-24.17: che le ricava da Fabio Pittore. Cfr. BRUNT 1971, pp. 44-60.

<sup>18</sup> LÉVÊQUE 1957, pp. 201-203.

<sup>19</sup> D. C. fr. 41.

za della puntuale nota biografica di Suida<sup>20</sup>: «calcidese dell'Eubea, figlio di Socles, ma per adozione di Lykon di Reggio, grammatico e poeta tragico (...) si conservano sue tragedie (...). Scrisse anche la cosiddetta *Alessandra*, poema oscuro». L'identificazione tra l'autore dell'*Alessandra* e il poeta tragico, attestata dal lessicografo bizantino, certo assai meglio informato di noi, sembra così difficile da contestare. D'altra parte, sappiamo che il secondo è figlio adottivo di Lykon di Reggio, noto storico del IV secolo, mentre un altro autore bizantino, Tzetzes<sup>21</sup>, ci informa che egli fu incaricato di ordinare le commedie conservate nella biblioteca di Alessandria. Non c'è quindi motivo di abbassare la datazione tradizionale dell'*Alessandra*, che fu certamente scritta nei primi decenni del III secolo, verosimilmente intorno al 270.

Sarebbe difficile, a questo punto, non collegare l'opera con le due ambascerie che diedero inizio ai rapporti ufficiali tra Roma e l'Egitto: l'esaltazione della potenza di Roma, come episodio conclusivo dello scontro tra Oriente e Occidente, iniziato con la guerra di Troia, costituisce chiaramente il filo conduttore del poema: come abbiamo detto, questo si comprende solo nell'ambito di una committenza ufficiale, risalente in ultima istanza allo stesso Tolemeo Filadelfo. Se teniamo conto della cronologia, l'unica occasione che può aver determinato la composizione dell'opera è l'ambasceria del 273, come aveva lucidamente proposto Giuseppe Nenci<sup>22</sup>: «a me pare che non soltanto la *Alessandra* sia databile, come del resto si accetta, intorno al 273/270, ma che Licofrone abbia preso spunto per l'intera sua composizione, proprio dal recente accordo fra i Romani e l'Egitto, fra la terra di adozione e la potenza affermatasi nella terra di origine del poeta (...) l'accento a Roma e a Pirro non è, come può essere creduto, un riferimento isolato di carattere storico in un'opera considerata mera esercitazione retorica e ermetismo mitologico, ma il filo conduttore e ispiratore di tutta l'*Alessandra*. Del resto, l'intero melodramma, fu composto, come si ammette, in Alessandria, e dati i rapporti che correvano in questi anni fra il poeta e i Tolomei, potrebbe darsi che l'accento a Roma non sia soltanto un omaggio del poeta, ma risponda a direttive politiche della corte».

Tornando ora alla parte conclusiva del testo già citato in precedenza (vv. 1435-1450), apparirà evidente che il leone discendente da Eaco e da Dardano, tesproto (cioè epirota) e insieme macedone non può essere che Pirro: l'identificazione corrente con Alessandro cozza infatti inevitabilmente con l'etnia epirota menzionata per prima. L'attività bellica indicata in precedenza rimanda dunque alle guerre tra i Diadochi, e l'abbattimento della casa in rovina dovrebbe alludere all'uccisione del coreggente nel trono epirota, perpetrata da Pirro. Quanto al «lupo di Galadra», può trattarsi dello stesso Pirro, come ritiene

<sup>20</sup> *Suid. s.v. Lykophron.*

<sup>21</sup> *Tz. Proll. Com.*

<sup>22</sup> NENCI 1953, pp. 26-27.

Lévêque, o di Demetrio Poliorcete, che in tal caso sarebbe menzionato in relazione agli accordi che espropriarono del potere sulla Macedonia i due figli di Cassandro, gli Argeadi. Determinante è poi l'allusione al «consanguineo», cioè i Romani, che dopo la sesta generazione avrebbe stipulato accordi e sarebbe stato «cantato come il migliore degli amici»: come non riconoscere in queste allusioni la stipulazione dell'*amicitia* (*philia*) tra Roma (definita, in effetti, «il migliore degli amici») e Tolemeo Filadelfo, e nel «canto» la stessa Alessandra? Sono proprio questi versi finali a fornirci la prova del carattere celebrativo del poema, permettendo così di identificarne occasione e committente. Anche le misteriose «sei generazioni», che hanno fatto tanto discutere, si spiegano probabilmente all'interno del contesto storico generale che, come abbiamo visto, è sostanzialmente quello della Macedonia tra Alessandro e Pirro: non può trattarsi che dei dinasti succedutisi in questo periodo, che sono in effetti sei: Poliperconte, Cassandro, Demetrio Poliorcete, Tolemeo Cerauno, Antigono Gonata e lo stesso Pirro.

Altri indizi attestano negli stessi anni l'improvvisa popolarità di Roma ad Alessandria<sup>23</sup>. Troviamo infatti in Callimaco almeno due passi con allusioni a Roma e all'Italia: il primo<sup>24</sup> narra di un Romano, chiamato Gaio, che durante l'assedio dei Peucezi a Roma uccide il capo dei nemici, ma resta ferito a una gamba: si è proposto di identificare in questo personaggio Spurio Carvilio, console nel 293 e nel 272. Il secondo<sup>25</sup> riporta il mito di Ippolito, e della sua identificazione con un dio locale del Lazio, *Virbius*, venerato nel santuario aricino di Diana. In ambedue i casi, la fonte dovrebbe essere Timeo, storico siciliano emigrato in Grecia, buon conoscitore del Lazio, che certamente aveva visitato. In ogni caso, la presenza di miti italico-romani nell'opera del grande poeta alessandrino fornisce una significativa conferma dell'interesse per Roma nell'Egitto di Tolemeo Filadelfo.

Nell'ambito della cultura figurativa, l'indicazione più antica sui rapporti tra Roma e Alessandria risale alla prima metà del II secolo a.C.: un frammento di Diodoro<sup>26</sup>, certamente tratto da Polibio, riporta un episodio avvenuto nel 164 a.C., quando Tolemeo VI Filometore, espulso dall'Egitto dal fratello minore, venne a Roma per chiedere al Senato la reintegrazione nei suoi poteri e, privo di risorse, venne ospitato da un concittadino, chiamato Demetrio, che, durante la sua precedente attività ad Alessandria, aveva avuto rapporti con il re: che si trattasse di un pittore è confermato da un passo parallelo di Valerio Massimo<sup>27</sup>, che lo definisce «pittore alessandrino». Ciò dimostra indubbiamente

<sup>23</sup> FRASER 1972, pp. 763-768.

<sup>24</sup> CALL. *Aet.* fr. 106.

<sup>25</sup> CALL. *Aet.* fr. 1.

<sup>26</sup> D. S. 21.18.2.

<sup>27</sup> VAL. MAX. 5.1.1f.

la presenza a Roma di artisti provenienti dall'Egitto già nella prima metà del II secolo a.C., e nulla esclude che tale presenza possa risalire anche a un'epoca precedente. È interessante a questo proposito il soprannome del pittore, «il topografo», che in questo caso va inteso, con tutta probabilità, nel senso di «pittore di paesaggi». Ciò fa pensare ai mosaicisti certamente alessandrini che realizzarono, pochi decenni più tardi, opere come il celebre mosaico nilotico di Palestrina, che risale probabilmente a modelli pittorici dell'età del Filadelfo<sup>28</sup>.

Un dato di carattere numismatico sembra confermare la presenza di rapporti precoci tra Roma e l'Egitto tolemaico. Si tratta del quarto (e ultimo) tipo della monetazione detta romano-campana, con testa di Roma al dritto e Vittoria che incorona una palma al rovescio<sup>29</sup>, che presenta (per la prima ed unica volta) un particolare sistema di numerazione, costituito da lettere greche in due serie, semplici e doppie, che arrivano fino a 50. Tale caratteristica si riscontra, nella sua completezza, solo in una serie di monete d'oro e d'argento tolemaiche con l'immagine di Arsinoe II: ciò che permette di stabilire un rapporto diretto tra le due emissioni<sup>30</sup>, spiegabile solo con l'intervento di tecnici alessandrini, e una datazione probabile della moneta romana al 272 a.C. Secondo Mitchell<sup>31</sup>, si tratterebbe di una coniazione commemorativa della vittoria su Taranto e Pirro.

Rapporti commerciali tra Alessandria e Roma non sono attestati con sicurezza per un periodo così antico. Tuttavia, è significativa la notizia sulle forniture di grano egiziano, inviate a Roma nel 210 a.C. da parte di Tolemeo IV Filopatore, che difficilmente saranno state le sole<sup>32</sup>; ciò rende verosimile l'esistenza di rapporti commerciali con l'Egitto. Merci di lusso egiziane erano certamente presenti a Roma già all'inizio del II secolo a.C., come gli *Alexandrina beluata tonsilia tapetia*, menzionati da Plauto<sup>33</sup>. È dunque possibile postulare una precoce presenza di mercanti alessandrini nei porti del Tirreno, e in particolare a Ostia, che potrebbe aver favorito l'introduzione dei culti egiziani. Come vedremo in seguito, di questa presenza non mancano attestazioni archeologiche, anche se relative a un periodo leggermente successivo.

Tuttavia, l'esistenza di rapporti politici, culturali ed economici tra Alessandria e Roma a partire dall'inizio del III secolo a.C. non può da sola provare la contemporanea presenza di culti egiziani in Italia, anche se indica l'esistenza di un contesto che può aver

<sup>28</sup> COARELLI 1990.

<sup>29</sup> THOMSEN 1961, pp. 138-140.

<sup>30</sup> FORABOSCHI 1987. Anche la moneta di bronzo con Roma e aquila retrospiciente su fulmine e leggenda *ROMANO*, più o meno contemporanea, dipende certamente da monete tolemaiche: *ibidem*.

<sup>31</sup> MITCHELL 1969, p. 57; COARELLI 2013, pp. 47-49.

<sup>32</sup> PLB. 9.11a. LAMPELA 1998, pp. 60-61.

<sup>33</sup> PLAUT. *Pseud.* 147 (191 a.C.). FRASER 1972, pp. 138, 243.

favorito il fenomeno. Per una tale possibilità, vanno tenute in considerazione alcune indicazioni delle fonti letterarie, il cui valore è in genere contestato.

Possiamo iniziare dalla citazione di alcuni versi del *Telamo* di Ennio nel *de divinatione* di Cicerone<sup>34</sup>: alla fine del suo discorso in difesa della divinazione, il fratello dell'oratore, Quinto, prende le distanze dalle forme superstiziose, 'popolari' di quest'ultima<sup>35</sup>: «Nunc illa testabor, non me sortilegos neque eos qui quaestus causa hariolentur, nec psychomantia quidem, quibus Appius amicus tuus uti solebat, agnoscere; non habeo denique nauci Marsum augurem, non vicanos haruspices, non de circo astrologos, non Isiacos coniectores, non interpretes somniorum; non enim sunt hi aut scientia aut arte divini sed 'superstitiosi vates impudentesque harioli aut inertes aut insani aut quibus egestas imperat, qui sibi semitam non sapiunt alteri monstrant viam; quibus divitias pollicentur, ab iis drachumam ipsi petunt de his divitiis sibi deducant drachumam, reddant cetera' atque haec quidem Ennius, qui paucis ante versibus esse deos censet, 'sed non curare' opinatur 'quid agat humanum genus'. Ego autem, qui et curare arbitror et monere etiam ac multa praedicere, levitate vanitate malitia exclusa, divinationem probo».

Nelle vecchie edizioni, si attribuiva a Ennio il testo da *non habeo* in poi, ma in seguito, a partire da Bothe<sup>36</sup>, poiché esso, da qui fino a *divini*, non è metrico, la citazione dal *Telamo* si fa iniziare da *superstitiosi vates*, assegnando quanto precede a Cicerone<sup>37</sup>. In effetti, è evidente che non si possono attribuire al *Telamo* argomenti di carattere italico, come il *Marsus augur*, gli *haruspices vicani* e i *coniectores Isiaci*. Tuttavia, come ha mostrato Salem<sup>38</sup>, è ben difficile che il linguaggio arcaico utilizzato sia quello dell'oratore: termini come *coniectores* ed espressioni come *non habeo nauci* si ritrovano solo nella letteratura più antica, in Nevio, Plauto, Terenzio ed Ennio<sup>39</sup>. È possibile quindi che si

<sup>34</sup> CIC. *div.* 1.38.132.

<sup>35</sup> «Ma voglio anche dire che non accetto né i lettori di *sortes*, né quelli che fanno profezie a pagamento, né lo spiritismo, cui ricorreva il tuo amico Appio; infine non apprezzo affatto l'augure marsicano, non gli aruspici di villaggio, non gli astrologhi da baraccone, non gli indovini isiaci, non gli interpreti di sogni: costoro infatti non sono veggenti per scienza o per arte ma 'vati superstiziosi e indovini impudenti, incapaci, ignoranti o spinti dal bisogno; non conoscendo il loro sentiero, indicano la via agli altri, e chiedono una dracma a quelli cui promettono la ricchezza: da queste ricchezze trattengano per sé quella dracma, e restituiscano il resto!'. Questo dice anche Ennio, che pochi versi prima afferma l'esistenza degli dei, ma ritiene che 'essi non si curano di quello che fa il genere umano'. Quanto a me, che invece ritengo che se ne curino e inviino anche ammonimenti e molti presagi, se si esclude la frivolezza, la vanità e la malizia, approvo la divinazione».

<sup>36</sup> BOTHE 1823, p. 62.

<sup>37</sup> VAHLEN 1928, p. 178; JOCELYN 1969, fr. 134, p. 127; commento a p. 396. I due versi che precedono, riassunti in CIC. *div.* 1.38.132, sono citati per esteso in CIC. *div.* 2.50.104: VAHLEN 1928, p. 178; JOCELYN 1969, p. 127.

<sup>38</sup> SALEM 1938, pp. 56-59.

<sup>39</sup> Cfr. FEST. 166s Lindsay.

tratti di un'altra citazione erudita, forse da un'opera diversa dello stesso Ennio. In realtà, la ragione decisiva per respingere questa attribuzione è proprio il rifiuto di ammettere la presenza del culto isiacco a Roma nei primi decenni del II secolo a.C.: Salem ritiene giustamente che si tratti di un ragionamento circolare, e che non manchino argomenti per affermare il contrario<sup>40</sup>.

Analoga conclusione si deve trarre a proposito di un'altra testimonianza, dovuta a Valerio Massimo<sup>41</sup>: «L. Aemilius Paulus consul, cum senatus Isidis et Serapis fana di-ruenda censuisset, eaque nemo opificum adtingere auderet, posita praetexta securem arripuit templique eius foribus adflixit».

Conosciamo tre consoli con questo nome: quello del 219 e 216, quello del 182 e 168 (il più noto, il vincitore di Perseo) e quello infine del 50 a.C. Naturalmente, la scelta è caduta su quest'ultimo, per il solito motivo (l'impossibilità di immaginare dei santuari del culto egiziano a Roma in un'epoca così antica) e anche perché intorno a quello stesso periodo, nel 53 e nel 47, sono testimoniati a Roma due episodi analoghi<sup>42</sup>.

Va subito notato che proprio la mancata coincidenza delle date introduce un dubbio piuttosto serio su questa identificazione. Si deve inoltre sottolineare il fatto che gli *exempla* di Valerio Massimo mettono quasi sempre in scena attori più antichi, e le eccezioni riguardano in genere personaggi celebri, come Cesare, Pompeo, Bruto, Cassio o Cicerone. Quando si parla di un Emilio Paolo, si tratta sempre del vincitore di Perseo<sup>43</sup>, noto infatti per la sua esemplare severità. Il console del 50 invece<sup>44</sup> non presenta alcuna caratteristica che possa giustificare la sua scelta: si tratta del fratello del triumviro, pro-

<sup>40</sup> SALEM 1938, pp. 56-59.

<sup>41</sup> VAL. MAX. 1.3.4: «Il console L. Emilio Paolo, avendo il Senato deciso di distruggere i santuari di Iside e Serapide, poiché nessun operaio osava toccarli, deposta la toga pretesta afferrò una scure e si diede a colpire le loro porte».

<sup>42</sup> D. C. 40.47.3-4 (53 a.C.): «δοκεῖ δὲ ἔμοιγε καὶ ἐκεῖνο τὸ τῷ προτέρῳ ἔτει, ἐπ' ἐξόδῳ αὐτοῦ, περὶ τὸν Σάραπιν καὶ περὶ τὴν Ἴσιν ψηφιστὲν τέρας οὐδενὸς ἦττον γενέσθαι. τοὺς γὰρ ναοὺς αὐτῶν, οὓς ἰδίᾳ τινὲς ἐπεποίητο, καθελεῖν τῇ Βουλῇ ἔδοξεν. οὐ γὰρ δὴ τοὺς θεοὺς τούτους ἐπὶ πολὺ ἐνόμισαν, καὶ ὅτε γε καὶ ἐξενίκησεν ὥστε καὶ δημοσίᾳ αὐτοὺς σέβεσθαι, ἔξω τοῦ πωμηρίου σφᾶς ἰδρύσαντο». «E a me sembra un fenomeno ancora peggiore il decreto a proposito di Serapide ed Iside emanato alla fine dell'anno precedente: il senato decise infatti di demolire i templi di questi dei, costruiti da alcuni a spese private. In effetti essi non veneravano queste divinità da molto tempo, e quando esse si imposero al punto da essere venerate pubblicamente, furono ospitate fuori dal pomerio». D. C. 42.26.1-2 (47 a.C.): «ἐκεῖνῳ τε γὰρ τῷ ἔτει τελευτῶντι ἄλλα τέ τινα συνέβη, καὶ μέλισσαι ἐν τῷ Καπιτωλίῳ παρὰ τὸν Ἡρακλεῖα ἰδρύθησαν. καὶ (ἐτύγχανε γὰρ ἱερὰ Ἴσιδι ἐνταῦθα τότε γιγνόμενα) ἔδοξε γνώμῃ τῶν μάντεων πάντα αὖθις τὰ τε ἐκείνης καὶ τὰ τοῦ Σαράπιδος τεμενίσματα κατασκάψαι». «Alla fine di quell'anno avvennero altri fatti, e delle api si posarono sul Campidoglio presso la statua di Ercole e, poiché contemporaneamente si celebrava in quel luogo un sacrificio a Iside, per volontà degli auguri si decise di demolire tutti i sacelli di questa dea e di Serapide».

<sup>43</sup> Cfr. 1.5.3, 8.1, 2.7.13, 10.3, 4.3.8, 4.9, 51.1d, 1.8, 10.2, 7.5.3, 8.11.1.

<sup>44</sup> RE 1, *Aemilius* 81, c. 564 (E. KLEBS).



scritto nel 43 a.C. e che, dopo aver partecipato accanto a Bruto alla battaglia di Filippi, si ritirò a Mileto indisturbato (forse perché ritenuto inoffensivo). Si tratta di una figura scolorita, che rimase del tutto fuori dalla politica attiva tra il 49 e il 44, probabilmente perché corrotto da Cesare con 1500 talenti, da lui utilizzati per la costruzione della Basilica Emilia<sup>45</sup>; certamente una persona molto improbabile come modello di *severitas*.

In definitiva, il dubbio sull'identificazione con il console del 168 del L. Emilio Paolo di Valerio Massimo si deve, ancora una volta, all'opinione pregiudiziale, che esclude la presenza del culto isiaco a Roma in un periodo così antico. Tutto dipende quindi non da singole testimonianze (quasi tutte più o meno discutibili e discusse), ma dal contesto generale, dall'idea che ci si fa della società romana in questo momento storico.

Ma comunque, non mancano elementi di giudizio concreti, in particolare testimonianze epigrafiche, numismatiche ed archeologiche.

Per quanto riguarda il culto di *Isis Capitolina*, esistente sull'*Arx*, la ricomparsa di un'iscrizione funeraria scoperta nel 1720 sulla via Portuense, ritenuta a lungo perduta, e poi ritrovata al Museo di Fiesole<sup>46</sup>, non solo ha definitivamente confermato la datazione repubblicana del culto, proposta già in precedenza da Degrassi<sup>47</sup> contro l'opinione di Giglioli, che la riteneva imperiale<sup>48</sup>, ma ha anche permesso di precisarla ulteriormente. In effetti, in essa si riscontrano elementi di notevole antichità, sia sul piano paleografico che sul piano morfologico e onomastico: la data più verosimile è quindi il primo quarto del I secolo a.C., con più probabilità per gli anni iniziali<sup>49</sup>. A un periodo non posteriore si deve dunque attribuire la fondazione del santuario capitolino di Iside, attestato dalla menzione nell'epigrafe di un *T. Sulpicius T.f. Caeci(lianus), sac(erdos) Isid(is) Capitoli(nae)*, la cui moglie è una *Porcia T.l. Rufa sac(...)* *Sulpici Capitoli(...)*. Mommsen<sup>50</sup> propone di sopprimere *sac.* e *Capitoli.*, considerati aplografie, mentre *Sulpici* è inteso, giustamente, come indicazione del legame matrimoniale con il personaggio precedente. Paci invece elimina *Sulpici*, e considera la donna una *sac(erdos) Capitoli(na)*. A mio avviso, non c'è alcun bisogno di queste correzioni, e il testo si può integrare semplicemente *Porcia T.l. Rufa sac(erdos) Sulpici Capitoli(ni) (uxor)*. La moglie di *T. Sulpicius* sarebbe dunque anch'essa una sacerdotessa, certamente dello stesso culto, che qui viene sottinteso, come

<sup>45</sup> CIC. Att. 4.16.8; SVET. *Caes.* 29.2; PLU. *Pomp.* 58.1-2; PLU. *Caes.* 29.3; APP. *B.C.* 4.26.

<sup>46</sup> CIL I<sup>2</sup>, 1263 = CIL VI, 2247 = ILS 4405 = ILLRP 159; PACI 1976, pp. 120-125.

<sup>47</sup> DEGRASSI 1949, p. 69; ILLRP 159 (commento).

<sup>48</sup> GIGLIOLI 1941, p. 22.

<sup>49</sup> Senza discutere i miei argomenti, VERSLUYS 2004, p. 426, ha decretato senz'altro che l'iscrizione «may roughly be dated to the middle of the first century BC»: come è facile comprendere, la ragione di ciò è che le notizie di fonte letteraria sul culto iniziano solo con il 58 a.C.

<sup>50</sup> In CIL VI, 2247.

ritiene giustamente Paci. Trattandosi di un'iscrizione funeraria, la sua cronologia costituisce ovviamente un *terminus ante quem* per l'introduzione del culto: in effetti, non solo *T. Sulpicius* esercitò il sacerdozio negli anni precedenti, ma non sappiamo neppure se egli fu il primo a rivestire questa funzione.<sup>51</sup> *Capitolinus* dovrebbe indicare la natura del personaggio<sup>52</sup>, a mio avviso un membro del *collegium Capitolinorum*, nel quale ho proposto altrove di identificare la corporazione dei mercanti di schiavi<sup>53</sup>. In tal caso, *Isis Capitolina* è da intendere come divinità protettrice del *collegium* stesso e il suo precoce arrivo a Roma troverebbe una soddisfacente spiegazione negli stretti rapporti che i mercanti di Delo (il principale mercato di schiavi dell'antichità) intrattenevano con i culti egiziani dell'isola, nella quale tutti riconoscono uno dei centri principali della loro diffusione in occidente.

La data precoce del culto capitolino di Iside sembra confermata da un'altra serie di documenti: si tratta di un gruppo di monete repubblicane, databili tra il 90 e il 64 circa a.C., caratterizzate dalla presenza di simboli isiaci<sup>54</sup>. Secondo Alföldi si tratta di contromarche utilizzate da *offinatores* della *Moneta*, adepti dei culti egiziani. La proposta è stata respinta da Crawford<sup>55</sup>, che la considera «fantastica», ma senza proporre soluzioni alternative. Tuttavia, non si tratta di simboli anodini, ma di precise e non casuali rappresentazioni di motivi isiaci, che devono avere una spiegazione. È certo difficile che essi potessero sfuggire ai responsabili della coniazione, tuttavia nulla impedisce che i magistrati stessi abbiano scelto volutamente queste contromarche<sup>56</sup>; non si può infatti escludere che alcuni di essi fossero interessati ai culti egiziani (basti pensare al caso, certo non isolato, di *Isis Metellina*)<sup>57</sup>. In ogni caso, l'*officina Monetae* si trovava nelle immediate vicinanze del tempio di *Isis Capitolina*<sup>58</sup>, e questo può aver favorito un rapporto tra gli operai della moneta e questo culto.

Anche altrove in Italia la presenza dei culti egiziani è attestata almeno a partire dalla seconda metà del II secolo a.C. La nota *lex parieti faciundo* di Pozzuoli<sup>59</sup> dimostra che

<sup>51</sup> È curioso il *lapsus* di MORA 1990, p. 74, nt. 17: «Non è possibile affermare con Coarelli che il sacerdozio fosse stato ricoperto da *T. Sulpici(us) T. f. (Caecilius) (sic)* nei decenni precedenti alla sua morte (e quindi all'iscrizione)»: e se no quando, dopo la morte?

<sup>52</sup> Dubbi in PANCIERA 1986, p. 36, nt. 10.

<sup>53</sup> COARELLI 1987. Senza riprenderne qui gli argomenti, rimando a questo articolo per la discussione del problema.

<sup>54</sup> ALFÖLDI 1954, pp. 25-31.

<sup>55</sup> CRAWFORD 1974, p. 584, nt. 2.

<sup>56</sup> Così, giustamente, FONTANA 2010, p. 70.

<sup>57</sup> Su questa, cfr. *LTUR* III, pp. 110-112 (M. DE VOS).

<sup>58</sup> *LTUR* III, pp. 279 s. (F. COARELLI); COARELLI 2009; COARELLI 2013, pp. 149-168.

<sup>59</sup> *CIL* I<sup>2</sup>, 698. Da ultimo, ZEVI 2006.

nel più importante porto dell'Italia Serapide era venerato in un tempio (*aedes*) già prima del 105 a.C., mentre l'Iseo di Pompei venne costruito negli stessi anni<sup>60</sup>. In questi casi, si tratta di edifici di carattere pubblico, che saranno stati preceduti da culti privati, certamente introdotti dai commercianti e marinai alessandrini che da tempo frequentavano le coste della Magna Grecia e della Campania.

Due documenti archeologici attestano la presenza di Iside a Ostia in epoca repubblicana piuttosto antica. Si tratta, in primo luogo, di una statua fittile della dea<sup>61</sup>, scoperta in un edificio, probabile sede di una corporazione commerciale, certamente un'immagine antica, piamente conservata in un sacello rifatto in età imperiale. Il culto della dea dovette divenire ufficiale nella colonia poco più tardi, come si deduce da un frammento di rilievo marmoreo, databile al più tardi all'inizio del I secolo a.C., dove è rappresentato l'arrivo della dea su una nave, in presenza di Vulcano: chiara allusione alla sua accoglienza da parte della divinità principale di Ostia, e cioè dal locale *pontifex Vulcani*<sup>62</sup>.

Come tutti sappiamo, il periodo immediatamente successivo alla seconda guerra punica corrisponde a un'epoca di crisi, in particolare per quanto riguarda le istituzioni religiose. Già per il 213 a.C. Livio<sup>63</sup> ce ne ha lasciato un quadro impressionante, che vale la pena di citare testualmente: «tanta religio, et ea magna ex parte externa, civitatem incessit ut aut homines aut dei repente alii viderentur facti. Nec iam in secreto modo atque intra parietes abolebantur Romani ritus, sed in publico etiam ac foro Capitolioque mulierum turba erat nec sacrificantium nec precantium deos patrio more. Sacrificuli ac vates ceperant hominum mentes quorum numerum auxit rustica plebs, ex incultis diutino bello infestisque agris egestate et metu in urbem compulsa; et quaestus ex alieno errore facilis, quem velut concessae artis usu exercebantur».

Ogni parola di questa esposizione va soppesata: ingresso di culti in gran parte stranieri, e non solo tra le pareti domestiche, ma nei luoghi pubblici più importanti, come il Foro e il Campidoglio, con la partecipazione massiccia delle donne; presenza di sacerdoti e indovini che plagiavano la plebe rurale, rifugiatasi dai campi in città a seguito

<sup>60</sup> ZEVI 1976. *Contra* BLANC, ERISTOV, FINCKER 2000. Ma si veda PESANDO, GUIDOBALDI 2006, p. 68.

<sup>61</sup> ZEVI 1976, p. 62, figg. 33-35. Che si tratti di un'immagine di Iside è dimostrato dalla presenza del *nodus* isiaco sul petto della dea (*contra*, ma erroneamente, VALERI 2010).

<sup>62</sup> MEYER 1980-1982.

<sup>63</sup> LIV. 25.1.6-8: «una tale ondata di superstizioni, in gran parte di origine straniera, invase la città che o gli uomini o gli dei all'improvviso apparvero diversi. Non solo in segreto e dentro le pareti domestiche i riti romani erano aboliti, ma anche in pubblico, e addirittura nel Foro e sul Campidoglio stazionava una folla di donne che sacrificavano e pregavano gli dei in modo diverso da quello tradizionale. Sacrificatori e indovini avevano plagiato la mente degli uomini, e il loro numero era accresciuto dai contadini, che la povertà e la paura avevano spinto in città dai campi resi incolti e malsicuri dalla continua guerra: e facile, per l'altrui credulità, era il guadagno, che essi ricavano come da un'arte lecita».

della guerra: è il quadro di riferimento che prelude all'introduzione del culto di Cibele e ai *Bacchanalia*<sup>64</sup> e contro cui protestano autori contemporanei come Ennio e come Catone<sup>65</sup>, quando proibisce al *vilicus* di consultare «haruspicem, augurem, hariolum, chaldaeum».

È difficile comprendere, se si considera tale situazione, che cosa si opponga in via teorica a ritenere quanto meno possibile l'introduzione (naturalmente a livello privato) del culto di Iside.

In via preliminare, è essenziale distinguere tra culti di carattere pubblico (cioè autorizzati dal senato) e culti di carattere privato, tollerati finché non manifestassero esiti considerati eversivi. La mancata distinzione ha provocato effetti paradossali nella ricerca: ad esempio, nel caso dei *Bacchanalia*, si è ritenuto che la persecuzione riguardasse il culto di *Liber Pater* come tale (identificato a Roma con Dioniso fin dall'inizio del V secolo a.C.): di qui lo sconcerto, quando a Pompei venne scoperto il tempio extraurbano dedicato a questa divinità, insieme a Venere, databile in pieno II secolo a.C.<sup>66</sup>: come spiegare il fatto che gli stessi magistrati della città avessero non solo permesso, ma addirittura realizzato in prima persona un santuario dedicato a un culto contemporaneamente perseguitato da Roma in tutta l'Italia? In realtà, la risposta è assai semplice: si deve distinguere infatti tra il culto ufficiale di *Liber* (che è un culto pubblico, cioè pienamente romano) e le sue deviazioni 'eretiche', che si manifestano nel privato, e soprattutto coinvolgendo elementi subalterni della società: donne, adolescenti e schiavi<sup>67</sup>.

È questa distinzione che bisogna tener presente, e che in genere sfugge quando si considerano le prime manifestazioni del culto di Iside a Roma: che esso fosse presente sul Campidoglio (*Isis Capitolina*) almeno dalla fine del II secolo a.C. è dimostrato da testimonianze epigrafiche inconfutabili. È poi difficile pensare che, tenuto conto anche del sito prescelto, questo insediamento non fosse autorizzato: si trattava comunque di un culto privato, pertinente probabilmente a un *collegium* professionale, che ho proposto di identificare con quello dei mercanti di schiavi (*venaliciarii, Capitolini*)<sup>68</sup>. Quando poi, nel 58 a.C., vediamo svilupparsi intorno a questo tempio forme di lotta politica, certamente organizzate da Clodio<sup>69</sup>, siamo in presenza non delle prime manifestazioni

<sup>64</sup> GALLINI 1970, in particolare pp. 70-77; PAILLER 1988, pp. 195-218. Ai *sacrificuli et vates* del 213 fanno perfetto riscontro i *superstitiosi vates* di Ennio e il *Graecus ignobilis, sacrificulus et vates*, introduttore nel 186 del culto estatico di Bacco (Liv. 39.8.3).

<sup>65</sup> CATO *agr.* 7.4.

<sup>66</sup> ELIA, PUGLIESE CARRATELLI 1979, pp. 442-481.

<sup>67</sup> Sui *Bacchanalia*, GALLINI 1970; PAILLER 1988.

<sup>68</sup> Cfr. nt. 53.

<sup>69</sup> COARELLI 1984, pp. 472-475.

del culto, come si è pensato, ma di un salto di qualità all'interno di una situazione già in corso da tempo: quello che i *populares* chiedevano, e che viene alla fine rifiutato, è la sua trasformazione in culto pubblico (d'altra parte, la creazione all'epoca di Silla del collegio dei *pastophori*<sup>70</sup> poteva aver costituito un primo passo in tale direzione): il fatto emerge chiaramente dalle varie descrizioni dell'episodio, dalle quali risulta che il console *A. Gabinius* era stato incaricato di un atto ufficiale, come indica il verbo *constituere*<sup>71</sup> e come conferma esplicitamente Arnobio<sup>72</sup>: «non post Pisonem et Gabinium consules in numerum vestrorum rettulistis deorum?». Anche se si potrebbe trattare di un'esagerazione, è evidente che questa era l'intenzione dei *populares*: altrimenti, perché mai il senato avrebbe impedito lo svolgimento di un culto privato, già esistente da almeno mezzo secolo? In ogni caso, il riferimento cronologico si spiega solo se si tratta di un momento preciso, dopo il quale (di certo non molto dopo) il culto divenne pubblico. Ciò dovette avvenire nel 43 a.C., come attesta Cassio Dione<sup>73</sup>, che attribuisce l'iniziativa ai triumviri: non c'è motivo per rifiutare tale data, anche se un'opinione secolare, sempre reiterata, afferma che l'edificio non venne mai realizzato. In realtà, la ricerca relativa alla presenza dei culti orientali a Roma non ha tenuto sufficientemente conto della profonda differenza che separa un culto privato da un culto ufficiale, autorizzato dal senato. Il risultato di questa confusione è l'aver considerato le due situazioni come del tutto omologhe, ad esempio nel caso delle persecuzioni del culto avvenute all'inizio dell'età imperiale: quando dovrebbe essere chiaro che queste si riferiscono esclusivamente a culti privati (come era certamente il santuario di Iside fatto distruggere da Tiberio<sup>74</sup>, che viene sistematicamente – ed erroneamente – identificato con quello del Campo Marzio)<sup>75</sup>.

Situazioni del genere non riguardano solo l'Italia: un caso analogo a Delo è ampiamente documentato da iscrizioni.

Conosciamo nell'isola tre santuari del culto egiziano, due dei quali, il Serapeo A e il Serapeo B, sono privati, mentre il terzo, il Serapeo C (in cui è venerata anche Iside) è ufficiale<sup>76</sup>. Nel più antico di essi, il Serapeo A, sono stati scoperti due documenti di interesse eccezionale, un'«aretologia» di Serapide (un lungo testo iscritto su una colonna)<sup>77</sup>,

<sup>70</sup> APUL. *met.* 11.30.

<sup>71</sup> VARRO, in TERT. *nat.* 1.10.18.

<sup>72</sup> ARN. *ob nat.* 2.37.

<sup>73</sup> D. C. 47.15.4.

<sup>74</sup> J. *AJ* 18.65-80.

<sup>75</sup> Su questo, si veda COARELLI 2018, pp. 61-77.

<sup>76</sup> ROUSSEL 1916, pp.19-32.

<sup>77</sup> ENGELMANN 1964.

e una stele con la trascrizione di un senatoconsulto<sup>78</sup>. Nel primo, un elogio del dio, si narra anche la storia del santuario: l'importazione del culto a Delo si doveva a un egiziano di nome Apollonio (I), sacerdote di Memphis, arrivato nell'isola all'inizio del III secolo a.C., portando con sé alcuni antichi simulacri di culto. Dopo una vita lunghissima (97 anni), egli aveva lasciato in eredità il sacerdozio al figlio Demetrio (I), e questi a sua volta al figlio Apollonio (II) che, negli ultimi decenni del III secolo, aveva costruito un piccolo santuario privato. Quest'ultimo era stato citato in giudizio, per motivi ignoti, ma con l'aiuto del dio ne era uscito vincitore.

Il seguito della storia si può ricostruire in base alla seconda iscrizione: si tratta di un senatoconsulto, introdotto da una lettera degli strateghi ateniesi diretta all'*epimeletes* di Delo, Charmides: «Gli strateghi a Carmide, *epimeletes* di Delo, saluti. Dopo lunghi dibattiti nella bulé a proposito del senatoconsulto che ha portato con sé da Roma Demetrio di Renea relativo alla questione del Serapeo, si è decretato di non impedirgli di aprire il santuario e di praticare il culto come in precedenza, e di scriverti su questo affinché tu ne sia informato. Alleghiamo la copia della decisione che lui ha portato con sé; 'Quinto Minucio, figlio di Quinto, pretore ha consultato il senato nel Comizio alle idi del mese intercalare. Erano presenti alla redazione Publio Porcio figlio di Publio, Tiberio Claudio figlio di Tiberio, della tribù Crustumina, Mario Fonteio, figlio di Gaio: a proposito di quello che ha esposto Demetrio di Renea, che gli venga consentito di curare il santuario di Serapide a Delo, che i Delii e l'eparco inviato da Atene gli impediscono di curare: su questo fatto ha deciso in tal modo: come in precedenza praticava il culto, per quanto dipende da noi, gli sia concesso di continuare a praticarlo, essendo inteso che non si farà niente contro la decisione del senato. Approvato' ».

Il documento riguarda un Demetrio di Renea, in cui si deve si deve probabilmente riconoscere il figlio di Apollonio (II). Esso è posteriore al 166 a.C., data di fondazione della cleruchia ateniese, e anche al 165, anno per il quale conosciamo i nomi dei pretori<sup>79</sup>. Poiché sappiamo che il 167 e il 166 furono anni intercalari, è forse preferibile pensare che il 165 non lo fosse, anche se non possiamo esserne certi<sup>80</sup>. Tenendo conto dei tempi necessari per l'installazione dei coloni ateniesi nel corso del 166, per l'insorgere della lite, per il primo giudizio dell'amministrazione ateniese e infine per il viaggio di Demetrio a Roma, il 164 costituisce chiaramente la data più alta possibile<sup>81</sup>. D'altra parte, non si può pensare ad un momento di molto successivo. Qualche elemento si ricava dai nomi dei magistrati romani menzionati. Il pretore *Q. Minucius Q.f.* potrebbe essere

<sup>78</sup> ID 1510; CuQ 1912; ROUSSEL 1913, pp. 310-322; DURBACH 1921, pp. 116-121.

<sup>79</sup> Liv. 45.44.2. Non è accettabile la data tarda proposta in CANALI DE ROSSI 2000.

<sup>80</sup> ROUSSEL 1913, p. 314.

<sup>81</sup> ROUSSEL 1913, p. 315.

sia un *Minucius Thermus* sia un *Minucius Rufus*, rami della *gens* dove appare il prenome *Quintus*. Tuttavia, la seconda ipotesi sembra di gran lunga la più probabile: in tal caso, il personaggio in questione dovrebbe essere il figlio del *Q. Minucius C.f., C.n.*, console del 197<sup>82</sup>, che è certamente il nonno del *Q. Minucius Q.f. Rufus*, legato nel 110<sup>83</sup>, e del fratello minore di questi, *M. Minucius Q.f. Rufus*, console nello stesso anno<sup>84</sup>: questa relazione di parentela è assicurata dal fatto che i due fratelli furono incaricati dal senato di giudicare la controversia tra due popolazioni liguri (cosiddetta *sententia Minuciorum*)<sup>85</sup>, dei quali essi dovevano essere patroni per eredità del nonno, che aveva trionfato sui Liguri nel corso del suo consolato del 197<sup>86</sup>. Il pretore citato nel senatoconsulto di Delo dovrebbe essere dunque il figlio di quest'ultimo e il padre del console del 110 e del fratello di questi: ciò che cronologicamente corrisponde bene a un pretore in carica nel 164 o poco dopo.

Anche per due dei testimoni citati si può proporre una possibile identificazione. Il terzo di essi, *M. Fonteius C.f.*, potrebbe essere, secondo l'ipotesi di Roussel<sup>87</sup>, il pretore del 166, che in Livio<sup>88</sup> appare, con un lieve errore, come *M. Fonteius. P. Porcius P.f.* dovrebbe essere figlio del *P. Porcius Laeca*, pretore nel 195 a.C.<sup>89</sup>, mentre nulla si può dire del *Ti. Claudius Ti.f. Cru(stumina tribu)*<sup>90</sup>.

Da questo documento possiamo ricavare una serie di importanti indicazioni. Su un piano generale, esso restituisce uno spaccato impressionante dei rapporti reali tra il senato e Atene: non c'è dubbio infatti che l'intervento romano in un campo che, almeno in teoria, era di esclusiva competenza ateniese, come il governo di Delo, è ingiustificabile sul piano formale: si tratta di un evidente sopruso che, per di più, si traduceva in una voluta e pesante umiliazione pubblica, specialmente se si tiene conto della modestia della controversia e del querelante<sup>91</sup>: Demetrio infatti si affrettò a trascrivere il senatoconsulto su una stele, che venne esposta in bella vista nel santuario. Ci si deve domandare come il sacerdote di un modesto culto privato abbia potuto ottenere una speciale decisione del senato a suo favore, e la risposta dovrebbe essere l'esistenza di particolari rapporti

<sup>82</sup> RE 15, *Minucius* 55, cc.1963 s. (F. MÜNZER).

<sup>83</sup> RE 15, *Minucius* 56, cc. 1964 s. (F. MÜNZER).

<sup>84</sup> RE 15, *Minucius* 54, cc. 1962 s. (F. MÜNZER).

<sup>85</sup> CIL I<sup>2</sup>, 584.

<sup>86</sup> LIV. 33.22-23.

<sup>87</sup> ROUSSEL 1913, p. 314, n. 6.

<sup>88</sup> LIV. 45.44.2.

<sup>89</sup> BROUGHTON 1952, p. 495.

<sup>90</sup> BROUGHTON 1986, p. 56.

<sup>91</sup> Si vedano su questo le giuste osservazioni in ROUSSEL 1913, pp. 320-322.

clientelari tra Demetrio e qualche senatore (lo stesso pretore?), o forse piuttosto qualche membro influente della comunità romana di Delo, che avrà esercitato la sua mediazione a Roma. In ogni caso, questa vicenda apre una finestra su un campo di possibili relazioni tra politica ed economia, che ci è quasi completamente sconosciuto, e che dimostra, per quanto qui interessa, che nel corso della prima metà del II secolo a.C. la posizione di una parte almeno dei senatori non era pregiudizialmente ostile ai culti egiziani. Del resto, le testimonianze epigrafiche di Delo attestano quanto la locale comunità romano-italica fosse coinvolta nella pratica di questi culti, al punto da determinare fenomeni di sincretismo non solo in direzione est-ovest, ma anche in direzione ovest-est: solo così si può spiegare la presenza, nel Serapeo C, di due dediche a *Isis Tyche Protogeneia*<sup>92</sup>, datate al 115-114, che attestano, insieme ad un'altra epigrafe da Creta<sup>93</sup>, l'avvenuta identificazione tra Iside e la prenestina Fortuna Primigenia<sup>94</sup>.

L'episodio è significativo anche per un altro aspetto: esso rivela la probabile esistenza di una forte tensione tra le diverse comunità isiache di Delo. L'areologia' del Serapeo A dimostra l'esistenza di una certa ostilità di parte della popolazione indigena al culto qui praticato, che sfociò in un procedimento giudiziario. Questa ostilità sembra manifestarsi di nuovo anche dopo il 166, da parte dei nuovi coloni ateniesi, come dimostra la vicenda che si concluse con il senatoconsulto: ma probabilmente per motivi almeno in parte diversi. Nel periodo intermedio era infatti intervenuto un fatto nuovo, e cioè la fondazione di un santuario ufficiale, il Serapeo C, avvenuta poco prima del 180 a.C., certamente sotto l'egida delle autorità locali. Come ha mostrato Roussel<sup>95</sup>, «la question religieuse est étrangère au débat. Athènes, qui depuis longtemps avait accueilli chez elle les divinités de l'Égypte, ne songea point à les exclure de l'île sacrée d'Apollon. Mais les colons athéniens molestèrent un prêtre qui desservait une chapelle parce que ce prêtre était Délien et que la chapelle faisait concurrence au temple officiel».

Questo episodio, così ben documentato, offre una chiave importante anche per comprendere la vera natura degli episodi di 'persecuzione' dei culti egiziani a Roma, sempre intesi come azioni di carattere religioso, ai danni di culti rifiutati per principio, in quanto incompatibili con la tradizione romana. In realtà, almeno in età tardo-repubblicana (ad esempio, nel caso degli eventi del 58 a.C., collegati all'azione eversiva di Clodio) appaiono preminenti le motivazioni (in senso lato) politiche, mentre nel caso di Augusto e di Tiberio sembrano emergere (come a Delo) problemi di 'concorrenza' tra il culto

<sup>92</sup> ID 2072-2073.

<sup>93</sup> *Inscr. Cret.* III, IV, 14; DEMARGNE 1900, pp. 222-246; REINACH 1911, p. 411; SPIRIDACHIS 1969, pp. 42-48; CHAMPEAUX 1987, p. 120.

<sup>94</sup> COARELLI 1994.

<sup>95</sup> ROUSSEL 1913.



riconosciuto (quello del Campo Marzio) e i vari culti privati di Iside, da tempo insediati a Roma: il primo, ormai parte della religione ufficiale, e quindi sottoposto al pieno controllo delle autorità, non conobbe naturalmente gli attacchi che vennero rivolti contro i secondi, ogni volta che essi sembrarono presentare un pericolo, o anche solo un problema per il potere costituito.

## BIBLIOGRAFIA

- ALFÖLDI 1954  
A. ALFÖLDI, *Isiskult und Umsturtzbewegung im letzten Jahrhundert der römischen Republik*, «SchwMbl» 5, 25-31.
- BLANC, ERISTOV, FINCKER 2000  
N. BLANC, H. ERISTOV, M. FINCKER, A fundamento restituit? *Réfections dans le temple d'Isis à Pompéi*, «RA», 227-309.
- BOTHE 1823  
H. BOTHE, *Poetae scenici Latinorum V. Fragmenta*, Leipzig, 23-78.
- BROUGHTON 1951  
T. R. S. BROUGHTON, *The magistrates of the Roman Republic* I-II, Cleveland.
- BROUGHTON 1986  
T. R. S. BROUGHTON, *The magistrates of the Roman Republic* III, Atalanta.
- BRUNT 1971  
P. A. BRUNT, *Italian Manpower*, Oxford.
- CHAMPEAUX 1987  
J. CHAMPEAUX, *Fortuna. Le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain*, II, Rome.
- COARELLI 1984  
F. COARELLI, *Iside Capitolina, Clodio e i mercanti di schiavi*, in N. BONACASA (a cura di), *Alessandria e il mondo ellenistico-romano. Studi in onore di Achille Adriani* III, Roma, 461-475.
- COARELLI 1987  
F. COARELLI, *Magistri Capitolini e mercanti di schiavi nella Roma repubblicana*, «Index» 15, 175-190.
- COARELLI 1990  
F. COARELLI, *La pompé di Tolomeo Filadelfo e il mosaico nilotico di Palestrina*, «Ktema» 15, 225-253  
= *Revixit ars. Arte e ideologi a Roma. Dai modelli ellenistici alla tradizione repubblicana*, Roma 1996, 102-137.
- COARELLI 2008  
F. COARELLI, *Roma e Alessandria*, in E. LO SARDO (a cura di), *La lupa e la sfinge. Roma e l'Egitto dalla storia al mito, Catalogo della mostra, Roma, 11 luglio-9 novembre 2008*, Milano, 37-47.
- COARELLI 2009  
F. COARELLI, *Isis Capitolina*, in F. COARELLI (a cura di), *Divus Vespasianus. Il bimillenario dei Flavi. Catalogo della mostra, Roma, 27 marzo-10 gennaio 2010*, Milano, 222-223.
- COARELLI 2013  
F. COARELLI, *Argentum signatum. Le origini della moneta d'argento a Roma*, Roma.
- COARELLI 2016  
F. COARELLI, *Pergamo e il re*, Pisa.
- COARELLI 2018  
F. COARELLI, *Isis Capitolina e Isis Campensis. Il culto ufficiale delle divinità egiziane a Roma*, «Papers of the Royal Netherlands Institute in Rome. Mededelingen van het Koninklijk Nederlands Instituut te Rome» 66, 61-77.
- CRAWFORD 1974  
M. CRAWFORD, *Roman Republican Coinage* II, Cambridge.
- CUQ 1912  
E. CUQ, *Le sénatus-consulte de Délos de l'an 166 avant notre ère*, «Mémoires de l'Académie des inscriptions et Belles-Lettres» 39, 139-161.

DEGRASSI 1949

A. DEGRASSI, *Epigrafia romana I*, «Doxa» 2, 69 = *Scritti vari di antichità I*, Roma 1962, 339.

DEMARGNE 1900

J. DEMARGNE, *Monuments figurés et inscriptions de Crète*, «BCH» 29, 222-246.

DURRBACH 1921

F. DURRBACH, *Choix d'inscriptions de Délos*, Paris.

ELIA, PUGLIESE CARRATELLI 1979

O. ELIA, G. PUGLIESE CARRATELLI, *Il santuario dionisiaco di Pompei*, «PP» 34, 442-481.

ENGELMANN 1964

H. ENGELMANN, *Die delische Serapisaretalogie*, Meisenheim am Glau.

FONTANA 2010

F. FONTANA, *I culti isiaci nell'Italia settentrionale. 1. Verona, Aquileia, Trieste*, con un contributo di E. MURGIA, Trieste.

FORABOSCHI 1987

D. FORABOSCHI, *Arsinoe II Filadelfo e la monetazione romana*, «NumAntCl» 16, 149-156.

FRASER 1972

P. M. FRASER, *Ptolemaic Alexandria I-III*, Oxford, 763-768.

GALLINI 1970

C. GALLINI, *Protesta e integrazione nella Roma antica*, Bari.

GIGLIOLI 1941

G. Q. GIGLIOLI, *Epigrafi e sculture romane conservate alla Manziana*, «BCom» 69, 22.

HOLLEAUX 1921

M. HOLLEAUX, *Rome, la Grèce et les monarchies hellénistiques au III<sup>e</sup> siècle av. J.-C.*, Paris.

JOCELYN 1969

H. D. JOCELYN, *The tragedies of Ennius*, Cambridge.

LAMPELA 1998

A. LAMPELA, *Rome and the Ptolemies of Egypt. The development of their political relations, 273-80 B.C.*, Helsinki.

LÉVÊQUE 1957

P. LÉVÊQUE, *Pyrrhos*, Paris.

MEYER 1980-1982

H. MEYER, *Vulcan und Isis in der Sala Rotonda. Ein Beitrag zur Kunst um Pompeius d. Gr.*, «RendPontAc» 53-54, 247-271.

MITCHELL 1969

R. E. MITCHELL, *The fourth century origin of Roman didrachms*, «ANSMusNotes» 15, 41-71.

MOMIGLIANO 1942

A. MOMIGLIANO, «Terra marique», «JRS» 32, 53-64 = *Secondo contributo*, Roma 1984, 431-446.

MORA 1990

F. MORA, *Prosopografia isiaca. II. Prosopografia storica e statistica del culto isiaco*, Leiden.

NENCI 1953

G. NENCI, *Pirro, aspirazioni egemoniche ed equilibrio mediterraneo*, Torino.

PACI 1976

G. PACI, *Iscrizione tardo-repubblicana ritrovata al Museo di Fiesole*, «Epigraphica» 38, 120-125.

PAILLER 1988

J.-M. PAILLER, Bacchanalia. *La répression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie*, Rome.

PANCIERA 1986

S. PANCIERA, *Ancora sull'iscrizione di Cornelius Surus magister scribarum poetarum*, «BCom» 91, 35-44

- = *Epigrafi, epigrafia, epigrafisti. Scritti vari editi e inediti (1956-2005) con note complementari e indici*, I, Roma 2006, 319-331.
- PESANDO, GUIDOBALDI 2006  
F. PESANDO, M. P. GUIDOBALDI, *Pompei, Oplontis, Ercolano, Stabiae*, Roma-Bari.
- REINACH 1911  
A. J. REINACH, *Inscriptions d'Itanos*, «REG» 24, 377-425.
- ROUSSEL 1913  
P. ROUSSEL, *Le sénatus-consulte de Délos*, «BCH» 24, 310-322.
- ROUSSEL 1916  
P. ROUSSEL, *Les cultes égyptiens à Délos du III<sup>e</sup> au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.*, Paris-Nancy.
- SALEM 1938  
J. C. M. SALEM, *Ennius and the 'Isiaci coniectores'*, «JRS» 28, 56-59.
- SPIRIDACHIS 1969  
S. SPIRIDACHIS, *The Italian cult of Tyche Protogeneia*, «Historia» 18, 42-48.
- STEINBY 2007  
C. STEINBY, *The Roman Republican Navy from the sixth century B.C.*, Helsinki.
- THOMSEN 1957-1961  
R. THOMSEN, *Early Roman Coinage. A Study on Chronology I-III*, Copenhagen.
- VAHLEN 1928  
J. VAHLEN, *Ennianae poesis reliquiae*, Lipsiae.
- VALERI 2010  
C. VALERI, *Statua di divinità femminile seduta in trono*, in E. LA ROCCA et alii (a cura di), *I giorni di Roma. L'età della conquista. Catalogo della mostra, Roma, Musei Capitolini, marzo 2010-settembre 2010*, Roma, 273.
- VERSLUYS 2004  
M. J. VERSLUYS, *Isis Capitolina and the Egyptian Cults in Late Republican Rome*, in L. BRICAULT (a cura di), *Isis en Occident. Actes du II<sup>ème</sup> Colloque International sur les études isiaques, Lyon III, 16 -17 mai 2002*, Leiden, 421-448.
- ZEVI 1976  
F. ZEVI, *Monumenti e aspetti culturali di Ostia repubblicana*, in *Hellenismus in Mittelitalien. Kolloquium in Göttingen vom 5. bis 9. Juni 1974*, Göttingen, 52-63.
- ZEVI 1994  
F. ZEVI, *Sul tempio di Iside a Pompei*, «PP» 49, 37-56.
- ZEVI 2006  
F. ZEVI, *Pozzuoli come "Delo Minore" e i culti egizi nei Campi Flegrei*, in F. DE CARO (a cura di), *Egittoomania, Iside e il mistero, Catalogo della mostra*, Milano, 69-77.

Lara DUBOSSON-SBRIGLIONE

L'organisation du culte de la Mère des dieux à Rome

ABSTRACT

Dès son arrivée à Rome, la Mère des dieux a fait l'objet d'un double culte: l'un officiel célébré par les autorités romaines selon leurs propres rites, l'autre toléré et célébré par un couple de prêtres phrygiens venu spécialement à Rome pour continuer à rendre un culte à la déesse selon leurs propres coutumes. Si nous ignorons tout de ce culte phrygien, nous sommes, en revanche, beaucoup mieux renseignés sur le culte officiel romain et sur son organisation. Cette étude s'interroge sur le rôle exercé par le collège des quindécemvirs dans l'organisation du culte métrouque notamment à travers l'élection des prêtres et prêtresses de la déesse et des autres acteurs cultuels, ainsi que dans la participation de ce collège à certains rites.

KEYWORDS

*Mater Magna, Collegium of XVviri s.f., priest, taurobolium, dendrophori*

FEST. 14 p. 268 Lindsay

*On appelle 'cultes étrangers' (peregrina sacra) ou bien ceux qui ont été introduits à Rome par évocation de divinités, au cours d'un siège, ou bien ceux qu'on y a fait venir pacifiquement, à cause de certains scrupules religieux: ainsi de la Phrygie celui de la grande Mère, de Grèce celui de Cérès, d'Epidaure celui d'Esculape: ces cultes sont célébrés selon le rite des peuples auxquels ils ont été empruntés.<sup>1</sup>*

Au cours de leur histoire et pour différents motifs, les Romains introduisirent des divinités étrangères au sein de leur panthéon. La Mère des dieux est l'une d'entre elles puisqu'elle fut officiellement introduite en 204 a.C., durant la seconde guerre punique, suite à une prédiction révélée par les Livres sibyllins<sup>2</sup>. Aux dires de Festus, les Romains rendaient à ces divinités étrangères (*peregrina sacra*) un culte qui respectait les rites du pays d'origine. Mais selon Denys d'Halicarnasse, les cultes qui avaient été introduits suite à une prophétie oraculaire étaient célébrés selon des rites romains<sup>3</sup>. Dès lors, puisque la Mère des dieux avait été introduite suite à une prophétie révélée par les Livres sibyllins, son culte aurait dû être organisé en suivant les pratiques romaines. Pourtant, en se référant plus précisément au culte de la Mère des dieux, Denys d'Halicarnasse ajoute que, chaque année, les préteurs organisaient des sacrifices et des jeux en son honneur, en suivant les pratiques romaines, tandis qu'un prêtre et une prêtresse phrygiens étaient chargés d'assurer son culte selon leurs propres coutumes. Cela signifie que, dès son arrivée à Rome, la Mère des dieux fit l'objet d'un double culte: l'un officiel célébré par les autorités romaines conformément aux pratiques romaines, l'autre in-officiel, rendu par un couple de prêtres d'origine phrygienne et suivant les pratiques phrygiennes<sup>4</sup>. Cela est tout à fait singulier et il convient de s'interroger sur la nécessité et la mise en pratique de ce double culte et surtout sur la manière dont il fut organisé.

Nous n'avons que de rares informations au sujet de ce couple sacerdotal phrygien qui avait accompagné l'idole de la déesse et qui avait pour tâche d'organiser son culte selon le rite phrygien. Selon Denys d'Halicarnasse, ce prêtre et cette prêtresse portaient une effigie sur la poitrine. Ils menaient en procession la statue de la déesse à travers la ville en faisant la quête et, pour ce faire, ils étaient accompagnés par des joueurs de flûtes

<sup>1</sup> *Peregrina sacra appellantur, quae aut euocatis dis in oppugnandis urbibus Romam sunt conata, aut quae ob quasdam religiones per pacem sunt petita, ut ex Phrygia Matris Magnae, ex Graecia Cereris, Epidauro Aesculapi: quae coluntur eorum more, a quibus sunt accepta.*

<sup>2</sup> Voir notamment Liv. 29.10-14 et Ov. *fast.* 4.247-349.

<sup>3</sup> D. H. 2.19.

<sup>4</sup> Sur ce double rituel voir BORGEAUD 1996, pp. 95-100.

dont les airs rythmaient la marche<sup>5</sup>. Quant aux rites de type phrygien dont ils étaient les dépositaires à Rome, nous en ignorons tout. En revanche, nous sommes beaucoup mieux documentés sur les acteurs culturels romains ainsi que sur l'organisation des rites romains réalisés en l'honneur de la Mère des dieux.

### *Organisation du culte romain de la Mère des dieux*

A partir de 204 a.C., le 4 avril devint un jour festif à Rome puisqu'on y célébrait, à travers l'organisation de *ludi*, l'arrivée solennelle de la Mère des dieux<sup>6</sup>. Durant les premières années, cette journée fut probablement marquée par une procession, un sacrifice public, un lectisterne et des compétitions sportives. Puis à partir de 191 a.C., année de la dédicace du temple palatin de la déesse, les *ludi Megalenses* furent prolongés du 4 – date de son arrivée à Rome – au 11 avril – date du *dies natalis* de son temple<sup>7</sup>. Ces jeux étaient célébrés aux frais de l'Etat et étaient présidés par des magistrats. Nous ignorons qui fut chargé d'organiser et de présider aux jeux de l'année 204, mais il s'agissait certainement d'un consul ou du préteur urbain. En 191, nous savons que ce fut le préteur urbain M. Junius Brutus qui fut chargé de l'organisation des jeux, de présider aux rites et, en même temps, de procéder à la dédicace du temple de la déesse<sup>8</sup>. Pour ce qui est des années situées entre 203 et 192, et entre 190 et 23 a.C., l'organisation des *ludi*

<sup>5</sup> D. H. 2.19. «Chaque année, les préteurs organisent des sacrifices et des jeux en son honneur, conformément aux usages romains, mais ce sont un prêtre phrygien et une prêtresse phrygienne qui assurent son culte. Ce sont eux qui, comme le veut la tradition, parcourent toute la ville en procession, faisant la quête pour la déesse, portant sur la poitrine des effigies et agitant leurs tambourins, pendant que ceux qui les accompagnent jouent à la flûte les airs consacrés à la Grande Mère. Mais aux termes d'une loi et d'un décret du Sénat, aucun Romain de naissance n'a le droit de faire la quête pour la déesse, de suivre, vêtu d'une robe bariolée, la procession qui parcourt la ville au son de la flûte, ou de célébrer les mystères de la déesse selon le rite phrygien; si grandes sont les précautions que prend la cité à l'égard des pratiques religieuses étrangères et tant il est vrai qu'elle se détourne de cette fumeuse pompe dépourvue de toute bienséance». (Traduction BORGEAUD 1996, p. 95).

<sup>6</sup> Voir notamment Liv. 29.14 et D. C. 2.19. Tite Live (29.14) précise que le 4 avril devint un jour férié (*dies festus*), ce qui suppose une inscription sur le calendrier officiel. Denys d'Halicarnasse (2.19) confirme, lui aussi, l'organisation annuelle de sacrifices et de jeux en l'honneur de la Mère des dieux.

<sup>7</sup> Sur la dédicace du temple voir Liv. 36.36.4. Au sujet du prolongement des *ludi Megalenses* entre le 4 et le 11 avril, six calendriers fournissent des renseignements utiles: *Fasti Antiates Maiores* (*InscrIt* XIII, 2, 1 = *AE* 1922, 87) datés de 84-55 a.C.; *Fasti Maffeiiani* (*InscrIt* XIII, 2, 10 = *CIL* VI, 32484 = *CIL* I<sup>2</sup>, p. 222) datés de 8 a.C.); *Fasti Ostienses* (*InscrIt* XIII, 2, 16 = *CIL* XIV, 4547) datés de 2 d.C.; des *Fasti Praenestini* (*InscrIt* XIII, 2, 17 = *AE* 1898, 14) datés de 6-9 d.C.; *Fasti Vaticani* (*InscrIt* XIII, 2, 23 = *CIL* VI, 2299 = *CIL* VI, 32486 = *CIL* I<sup>2</sup>, p. 242) datés de 15-37 d.C.; *Fasti Quirinales* (*InscrIt* XIII, 2, 36 = *CIL* VI, 32498 = *CIL* I<sup>2</sup>, p. 251) datés du I<sup>er</sup> siècle d.C.

<sup>8</sup> Liv. 36.36.3-7.

*Megalenses* incombait aux édiles curules<sup>9</sup>, puis à partir de 22 a.C., Auguste confia cette tâche aux préteurs<sup>10</sup>.

En qualité de magistrats chargés d'organiser ces jeux, les édiles puis les préteurs présidaient aux sacrifices offerts par l'Etat romain. Toutefois selon Ovide, les galles de la déesse – qui étaient pourtant des acteurs cultuels phrygiens – participaient, eux aussi, à la procession du 4 avril en portant la déesse sur leurs épaules et en jouant du tambourin et de la cymbale<sup>11</sup>. Relevons que les sources n'évoquent pas la participation d'autres acteurs cultuels de la Mère des dieux même si celle-ci semble évidente. A ce propos, nous devons nous interroger sur l'implication des prêtres et des prêtresses de la déesse car il est certain qu'ils prenaient part, eux aussi, aux rites réalisés durant les *ludi Megalenses*, tout comme lors des fêtes métroaques de mars qui furent progressivement instaurées sous l'Empire<sup>12</sup>.

### *Les prêtres et les prêtresses de la Mère des dieux*

A Rome, les prêtres et prêtresses romains de la Mère des dieux sont attestés par le biais de l'épigraphie depuis l'époque augustéenne jusqu'au IV<sup>ème</sup> siècle d.C.<sup>13</sup>. Aucun des témoignages conservés ne permet de remonter à l'époque républicaine; pourtant il paraît vraisemblable que les Romains créèrent des fonctions sacerdotales pour assurer le culte de la déesse immédiatement après son arrivée et, en tous les cas, dès la dédicace de son temple palatin.

En ce qui concerne les fonctions exercées par les *sacerdotes*, les informations à notre disposition sont peu explicites. Il semble évident que le prêtre intervenait durant tout type de rite (libations, sacrifices, purifications, initiations, fêtes, *etc.*). A ce propos, plusieurs dédicaces commémorant la réalisation de tauroboles et de crioboles attestent de

<sup>9</sup> Liv. 34.54.3.

<sup>10</sup> D. C. 54.2. Selon Dion Cassius, Auguste confia l'organisation des jeux publics aux préteurs et fixa la somme maximale qu'ils étaient autorisés à dépenser à cette occasion.

<sup>11</sup> Ov. *fast.* 4.179-188.

<sup>12</sup> Dans sa phase finale, le cycle des fêtes métroaques de mars comportait six journées: *canna intrat* (15 mars), *arbor intrat* (22 mars), *sanguem* (24 mars), *hilaria* (25 mars), *requieto!* (26 mars) et *lauatio* (27 mars). Sur les fêtes métroaques de mars nous renvoyons à l'interprétation que nous en avons proposé dans DUBOSSON-SBRIGLIONE 2018.

<sup>13</sup> Nous avons établi une prosopographie des prêtres et prêtresses de la Mère des dieux dans l'Empire romain (DUBOSSON-SBRIGLIONE 2018, annexe 1) qui recense 176 individus (109 hommes, 64 femmes et 3 cas incertains). Ces inscriptions proviennent de diverses régions de l'Empire romain: Italie (62), Macédoine (33), Gaule (22), Afrique (17), Asie Mineure (11), Grèce (8), Espagne (5), Galatie (5), Germanie (3), Norique (2), Bithynie (1), Dalmatie (1), Mésie (3), Pannonie (1), Thrace (1) et le Royaume du Bosphore (1).



la présence des prêtres et des prêtresses de la Mère des dieux durant ce rituel. Dans certains cas, il semble que les prêtres se contentaient d'assister à la cérémonie (*adstantibus*), sans pour autant agir; leur présence suffisait peut-être à garantir le bon déroulement de la procédure<sup>14</sup>. En revanche, quelques dédicaces sont plus loquaces et attribuent aux prêtres et aux prêtresses un rôle précis. Ainsi, le taurobole pouvait être reçu par l'entremise (*suscipere per*) du *sacerdos*<sup>15</sup> ou transmis par son intermédiaire (*tradere*)<sup>16</sup>. Le *sacerdos* pouvait également ratifier (*sancire*) la mise en mouvement du taurobole<sup>17</sup>. Enfin, plusieurs autels tauroboliques indiquent que, durant le rite, le prêtre était chargé de dicter la formule (*praeire*)<sup>18</sup>. Les dédicaces tauroboliques montrent également que parfois la réalisation du rite nécessitait la participation simultanée de plusieurs prêtres<sup>19</sup>.

Les prêtres de la déesse participaient également aux rites réalisés durant les fêtes métroaques de mars. A ce propos, l'épithaphe de Iulius Charelampes, *sacerdos* de la déesse, rappelle que celui-ci fut chargé «d'introduire l'arbre à 19 reprises». Cette expression signifie qu'il conduisait la procession de l'*arbor intrat* du 22 mars<sup>20</sup>. Cette fonction semble avoir été une prérogative des prêtres de la Mère des dieux même si les dendrophores étaient aussi partie prenante des rites effectués durant cette journée. Il est d'ailleurs probable que Iulius Charelampes fut à la fois *sacerdos* de la déesse et membre de la confrérie des dendrophores, mais que c'est en sa qualité de prêtre qu'il dirigea la procession.

<sup>14</sup> Voir par exemple: CCCA V, 186 = CIL II, 5260; AE 1956, 255 = CCCA V, 182; CCCA V, 181; CCCA V, 177 = CIL II, 5521 = CIL II<sup>2</sup>/7, 234; CCCA V, 176 = CIL II<sup>2</sup>/7, 233; CCCA V, 175 = CIL II<sup>2</sup>/7, 235; AE 1982, 695 = CCCA V, 363 = CIL XII, 1567; CCCA V, 359 = CIL XII, 1569; CCCA V, 269 = CIL XII, 4322.

<sup>15</sup> Voir AE 2007, 1047; CCCA V, 131 = CIL VIII, 8203 = CIL VIII, 19981; CCCA III, 449 = CIL XIV, 39; CCCA IV, 11 = CIL X, 1596.

<sup>16</sup> Voir par exemple: CCCA V, 79 = CIL VIII, 23400; CCCA V, 80 = CIL VIII, 23401; AE 1961, 201 = CCCA V, 114; CCCA III, 235 = CIL VI, 508; CCCA IV, 98 = CIL IX, 1538.

<sup>17</sup> AE 1931, 63 = CCCA V, 122.

<sup>18</sup> Voir par exemple: CCCA V, 355 = CIL XII, 1311; CCCA V, 363 = CIL XII, 1567; AE 1889, 81 = CCCA V, 361; CCCA V, 369 = CIL XII, 1782; AE 1910, 217 = AE 1924, 26 = CCCA V, 330; CCCA V, 392 = CIL XIII, 1753.

<sup>19</sup> Voir par exemple: CCCA IV, 98 = CIL IX, 1538; CCCA V, 395 = CIL XIII, 1754; AE 1961, 201 = CCCA V, 114; CCCA V, 363 = CIL XII, 1567; CCCA V, 79 = CIL VIII, 23400; AE 1956, 255 = CCCA V, 182.

<sup>20</sup> CCCA III, 420 = CIL XIV, 4627. Plaque en marbre datant de l'époque impériale et découverte à Ostie, sur le decumanus. Elle est actuellement conservée dans la Galleria lapidaria. *D(is) M(anibus) / Calpurnius Iol(u)inus Iulio Chlarelampe frat(ri) carissimo felicit, sacerdoti / Matri deum colo(n)iae Ostiensium. / Qui induxit arbores XVIII, u(i)xit annis XLVIII / mensibus II.* «Aux dieux Mânes. Calpurnius Iovinus a érigé (ce monument) pour Iulius Charelampes, son très cher frère, prêtre de la Mère des dieux de la colonie d'Ostie. Celui-ci a introduit 19 arbres (dans le sanctuaire?); il a vécu 48 ans (et) deux mois».

*Election des prêtres et des prêtresses de la Mère des dieux*

Une inscription datée de 289 d.C. et découverte à Cumes apporte d'importants renseignements au sujet de la procédure de nomination des prêtres de la Mère des dieux.

CCCA IV, 7 = CIL X, 3698 (1<sup>er</sup> juin et 17 août 289 d.C.)<sup>21</sup>

*M(arco) Magrio Basso L(ucio) Ragonio / Quintiano co(n)s(ulibus) K(alendis) Iuni(i)s,  
/ Cumis in templo diui Vespalsiani, in ordine decurionum / quem M(arcus) Mallonius  
Vndanus / et Q(uintus) Claudius Acilianus praet(ores) / coegerant. Scribundo sorte /  
ducti adfuerunt Caelius Pan/nychus Curtius Votiuos (!) Considi/us Felicianus referen-  
tibus pr(aetoribus) / de sacerdote faciendo Matris / deae (!) Baianae in locum Restituti  
/ sacerdotis defuncti, placuit uni/uersis Licinium Secundum / sacerdotem fieri. /  
XV(ui)ri sacr(is) fac(iundis) pr(aetoribus) / et magistratibus Cuman(is) sal(utem), /  
cum ex epistula uestra cognouelrimus creasse uos sacerdotem / Matris deum Licinium  
Secundum / in locum Claudi Restituti defunc[t]i secundum uoluntatem uestra(m), /  
permisimus ei occaou et / corona dumtaxat intra / fines coloniae uestrae, uti / optamus  
uos bene ualere. / Pontius Gavius Maximus / pro magistro suscripsi (!) XVI Kal(endas)  
/ Septembres M(arco) Vmbrio Primo / T(ito) Fl(aui) Coeliano co(n)s(ulibus).*

*Sous les consuls Marcus Macrius Bassus et Lucius Ragonius Quintianus, aux calendes de juin; à Cumes, dans le temple du divin Vespasien, dans l'ordo que les prêtres Marcus Mallonius Undanus et Quintus Claudius Acilianus avaient convoqué. Caelius Pannychus, Curtius Votivos (et) Considius Felicianus ont rédigé le procès-verbal après avoir été tirés au sort, les prêtres ayant porté à l'ordre du jour l'élection du sacerdos de la Mère des dieux, à Baïes, à la place de Restitutus, le sacerdos défunt. Il a plu à l'unanimité d'élire Licinius Secundus en tant que sacerdos.*

*Les quindécemvirs chargés des rites sacrés aux prêtres et aux magistrats de Cumes, salut! Puisque nous avons appris par votre lettre que vous aviez choisi comme sacerdos de la Mère des dieux Licinius Secundus à la place du défunt Claudius Restitutus, selon votre volonté, nous lui avons permis de se servir du bracelet et de la couronne lorsqu'il se trouve à l'intérieur des limites de votre colonie. Nous souhaitons que vous vous portiez bien. Moi, Pontius Gavius Maximus promagister j'ai signé, le 16<sup>ème</sup> jour avant les calendes de septembre, sous le consulat de Marcus Umbrius Primus et de Titus Flavius Coelianus.*

Par le biais de ce témoignage, nous apprenons que la nomination d'un nouveau prêtre du culte métroaque dépendait de l'ordre des décurions. Celui-ci choisissait un candidat et devait ensuite en informer, par écrit, le collège des quindécemvirs de Rome qui donnait son consentement. C'était également le très vénérable collège des quindé-

<sup>21</sup> Plaque en marbre découverte à Cumes. Elle est actuellement conservée à Naples, Museo Archeologico Nazionale (n. inv. 3016).

cemvirs qui investissait le nouveau prêtre de ses insignes et délimitait le territoire sur lequel il était autorisé à exercer sa fonction sacerdotale. Pour les prêtres masculins, les insignes officiels étaient la couronne et le bracelet (*corona et occabus*)<sup>22</sup>.

Une autre dédicace provenant de Lyon et datée de 160 d.C. confirme la procédure de nomination des prêtres de la Mère des dieux selon les deux phases successives observées dans l'inscription de Cumes. Il s'agit de l'autel taurobolique de *Lucius Aemilius Carpus*.

CCCA V, 386 = CIL XIII, 1751 (9 décembre 160 d.C.)

*Taurobolio Matris d(eum) m(agnae) Id(aeae), / quod factum est ex imperio Matris d(eum) / pro salute Imperatoris Caes(aris) T(iti) Aeli / Hadriani Antonini Aug(usti) Pii p(atris) p(atriciae) / liberorumque eius / et status coloniae Lugudun(ensium), / L(ucius) Aemilius Carpus IIIIIuir Aug(ustalis) item / dendrophorus / uires exceptit et a Vaticano transtulit; ara(m) et bucranium / suo inpendio consacravit / sacerdote / Q(uinto) Sammio Secundo ab XVuiris / occabo et corona exornato, / cui sanctissimus ordo Lugudunens(ium) / perpetuitatem sacerdoti decrevit, / App(io) Annio Atilio Bradua T(ito) Clod(io) Vibio / Varo co(n)s(ulibus). / L(ocus) d(atus) d(ecurionum) d(ecreto). // Cuius mesonyctium / factum est V Id(us) Dec(embres).*

*A l'occasion du taurobole de la grande Mère des dieux Idéenne qui a été fait sur ordre de la Mère des dieux pour la sauvegarde de l'empereur César Titus Aelius Hadrianus Antoninus Auguste Pius, père de la patrie, et de ses enfants, et pour le maintien de la colonie de Lyon, Lucius Aemilius Carpus, sévir augustal ainsi que dendrophore, a reçu (exceptit) (?) les uires et les a rapportés du Vatican; il a consacré à ses frais un autel et un bucrane, alors que le prêtre était Quintus Sammius Secundus, qui avait été décoré par les quindécemvirs du bracelet et de la couronne et auquel le très vénérable ordre des décurions de Lyon a accordé par décret la perpétuité du sacerdoce, sous le consulat d'Appius Annius Atilius Bradua et de Titus Clodius Vibius Varus; lieu assigné par décret des décurions.*

*Le mesonyctium de ceci a eu lieu le 5<sup>ème</sup> jour avant les ides de décembre.*

Par cette dédicace, le dendrophore et sévir augustal *Lucius Aemilius Carpus* rappelle qu'il a réalisé un taurobole pour la sauvegarde de l'empereur et de la famille impériale, et pour le maintien de la colonie de Lyon. Le texte précise qu'il a effectué le rite alors que le prêtre était *Quintus Sammius Secundus* et que ce dernier avait reçu ses insignes – le bracelet et la couronne – des quindécemvirs. Ce document indique également que *Quintus Sammius Secundus* s'était vu décerner le sacerdoce à vie par les décurions de Lyon.

<sup>22</sup> Ces insignes sont visibles sur deux reliefs sculptés et un sarcophage découverts à Ostie et qui figurent des prêtres de la Mère des dieux, voir CCCA III, 446-448. La couronne est une sorte de diadème sur lequel sont fixés deux petites têtes représentant la déesse et *Attis*. Quant au bracelet, il s'agit d'un bijou assez large sur lequel était figuré le couple divin.

Ainsi, l'ordre des décurions possédait la compétence non seulement de choisir un nouveau prêtre mais aussi de lui décerner l'honneur d'exercer cette fonction à vie, tandis que le collège des quindécemvirs confirmait l'élection, conférait au nouveau prêtre ses insignes et délimitait le territoire sur lequel il était autorisé à exercer son sacerdoce.

En dehors de Cumes et de Lyon, d'autres dédicaces semblent confirmer le contrôle exercé par le collège des quindécemvirs au sujet de la nomination des prêtres de la Mère des dieux. En effet, une dizaine d'inscriptions mentionnent des prêtres et des prêtresses portant le titre insolite de *sacerdos quindecemviralis*, titre que nous comprenons comme l'indication d'une investiture officielle accordée par les quindécemvirs<sup>23</sup>.

<i>Cornelius Gelastus</i>	<i>sacerdos XVviralis M(atris) m(agnae) I(daeae) Frygiae</i>	Gaète	313	<i>AE</i> 1969-70, 119
<i>Gal...</i>	<i>[sacerd(os)] XVvuir(alis) Matri[s deum]</i>	Conza	?	<i>CCCA</i> IV, 109 = <i>CIL</i> IX, 981
<i>Iu...</i>	<i>sacerdo[s XV]vuir(alis)</i>	Ostie	?	<i>CCCA</i> III, 418 = <i>CIL</i> XIV, 4304
<i>Iunius Titus</i>	<i>sacerdos XVvuir(alis) Arausens(is)</i>	Die	245	<i>CCCA</i> V, 363 = <i>CIL</i> XII, 1567
<i>Munatia Reddita</i>	<i>sacerd(os) XVvuir(alis)</i>	Carinola	186	<i>CCCA</i> IV, 81 = <i>CIL</i> X, 4726
<i>Q. Oppius Frontinus</i>	<i>sacerdos XVvuir(alis) [M(atris) m(agnae) I(daeae)]</i>	Gaète	212	<i>AE</i> 1969-70, 120
<i>L. Pompeius Felicissimus</i>	<i>sacerdos M(atris) d(eum) XVvuir(alis) in uico Nouanensi(s)</i>	Arienzo	?	<i>CCCA</i> IV, 97 = <i>CIL</i> X, 3764
<i>M. Rutilus Peculiaris</i>	<i>sac(erdos) XVvuir(alis)</i>	Bénévent	II <sup>ème</sup>	<i>AE</i> 1994, 538
<i>Servilia Varia</i>	<i>sacerd(os) XVvuir(alis)</i>	Bénévent	228	<i>CCCA</i> IV, 98 = <i>CIL</i> IX, 1538
<i>Terentia Flaviana</i>	<i>sacerd(os) XVvuir(alis)</i>	Bénévent	228	<i>CCCA</i> IV, 98 = <i>CIL</i> IX, 1538 et <i>CCCA</i> IV, 101 = <i>CIL</i> IX, 1541

<sup>23</sup> Sur cette question, voir SCHEID 1998, p. 24; VAN HAEPEREN 2006, p. 42; VAN HAEPEREN 2011, p. 472.

La question se pose alors de savoir si les prêtres qui, dans les inscriptions, ne portent pas ce titre spécifique furent, eux aussi, décorés des insignes du sacerdoce par ce même collège<sup>24</sup>. Dans bon nombre de cas et pour des motifs différents, les inscriptions pourraient avoir volontairement omis cette précision: l'épigraphie tend parfois à abréger les titres par souci d'économie. Cela pourrait expliquer l'absence du titre *quindecemuiralis* sur la plupart des documents. Ajoutons que dix-sept prêtres et prêtresses portent, dans leur titre, le nom de la colonie ou de la localité dans laquelle ils exerçaient leur fonction. Nous partageons les vues de Françoise Van Haeperen qui reconnaît dans cette indication la confirmation du fait que ces prêtres furent choisis par les Sénats locaux<sup>25</sup>.

<i>Blattius Paternus</i>	<i>sacerdos ciuitatis Vocontiorum</i>	CCCA V, 363 = CIL XII, 1567
<i>Castricius Zosimio</i>	<i>sacerdos ciuitatis Albensis</i>	CCCA V, 363 = CIL XII, 1567
<i>Claudius Restitutus</i>	<i>sacerdos Matris deae Baianae</i>	CCCA IV, 7 = CIL X, 3698
<i>Tiberius Claudius Héras</i>	<i>Attis iereus</i> (prêtre- <i>Attis</i> à vie à Pessinonte et à Midaion)	CCCA I, 59
<i>Marcus Clodius Fe...</i>	<i>sacerdos Matris magnae deum coloniae Ostiensis</i>	CCCA III, 418 = CIL XIV, 4304
<i>Publius Gargilius Ho...</i>	<i>sacerdos ordinis</i> [--- ?]	CIL XII, 184
<i>Iulius Charelampe</i>	<i>sacerdos Matris deum coloniae Ostiensis</i>	CCCA III, 420 = CIL XIV, 4627
<i>Gaius Iulius Iulianus Proculus</i>	<i>sacerdos Matris deum magnae Idaeae ad Aquas Albuas</i>	CCCA III, 452 = CIL XIV, 3534
<i>Iunius Titus</i>	<i>sacerdos XVuiralis Arausensis</i>	CCCA V, 363 = CIL XII, 1567
<i>Licinius Secundus</i>	<i>sacerdos Matris deae Baianae</i>	CCCA IV, 7 = CIL X, 3698
<i>Metilia Acte</i>	<i>sacerdos Matris deum magnae coloniae Ostiensis</i>	CCCA III, 423 = CIL XIV, 371

<sup>24</sup> Nous avons recensé 173 personnes qui portent, dans les inscriptions, le titre de *sacerdos* (hommes et femmes confondus). Pourtant seules 10 d'entre elles affichent le titre de *quindecemuiralis*.

<sup>25</sup> VAN HAEPEREN 2006, p. 43.

<i>Pompeia Satria Fortunata</i>	<i>sacerdos Matris deum magnae coloniae Vitikae</i>	CCCA V, 114 = AE 1961, 201
<i>Lucius Pompeius Felicissimus</i>	<i>sacerdos Matris deum XVuiralis in uico Nouanensis</i>	CCCA IV, 97 = CIL X, 3764
<i>Gaius Raecius Aprilis</i>	<i>sacerdos Matris deum magnae coloniae Vitikae</i>	CCCA V, 114 = AE 1961, 201
<i>Lucius Valerius Fyrmus</i>	<i>sacerdos Isidis Ostiensis et Matris deum Transtiberina</i>	CCCA III, 422 = CIL XIV, 429
<i>...Verulanus Phaedrus</i>	<i>sacerdos Nomentanorum Matris deum magnae</i>	CCCA III, 450 = CIL XIV, 3956
<i>...ius Max...</i>	<i>sacerdos Matris deum magnae Idaeae Laurentes Lauinates</i>	CCCA III, 468 = AE 1895, 120

D'ailleurs, il paraît peu vraisemblable que différentes procédures de nomination aient été en vigueur en même temps, dans différentes régions de l'Empire. Nous penchons donc, plutôt, pour une procédure uniformisée, selon le schéma observé à Cumes.

En effet, nous sommes de l'avis que, hors de Rome, tous les prêtres de la Mère des dieux étaient choisis par le Sénat local et que ce choix était ensuite soumis à l'approbation du collège des quindécemvirs qui remettait aux candidats leurs insignes et délimitait leur territoire de compétence<sup>26</sup>. Tandis que dans la ville de Rome, il paraît plausible que le choix et l'investiture des prêtres de la Mère des dieux dépendaient exclusivement des quindécemvirs, même si cela n'est corroboré par aucun témoignage. Le contrôle exercé par le collège des quindécemvirs sur la nomination des prêtres de la Mère des dieux fut très certainement appliqué dès l'arrivée de la déesse à Rome en raison de leur implication dans l'introduction de ce nouveau culte<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> VAN HAEPEREN 2006, p. 42, nt. 16, suppose l'existence d'un registre des prêtres exerçant dans les colonies et tenu par les quindécemvirs de Rome.

<sup>27</sup> SCHEID 1998, p. 25, considère que le contrôle exercé par le collège des quindécemvirs doit être mis «en relation avec la nature particulière du culte de Cybèle», et que la tâche confiée au collège «comprendait dès l'origine de vérifier l'application stricte de l'oracle à Rome et dans les cités romaines», avis que semble partager VAN HAEPEREN 2006, p. 43, nt. 28. Quant à WISSOWA 1912, p. 320, il considère que l'intervention des quindécemvirs dans la nomination des prêtres de la Mère des dieux daterait du règne d'Antonin le Pieux. Pour TURCAN 1989, p. 50, elle daterait plutôt des réformes de Claude.

Mais dans cette procédure, qu'en était-il des prêtresses: leur élection dépendait-elle aussi du Sénat local puis d'une confirmation par les quindécemvirs? Malheureusement, nous ne possédons pas de témoignages équivalents à ceux de Cumes et de Lyon susceptibles de nous renseigner sur la procédure de nomination des prêtresses de la Mère des dieux. Néanmoins, nous pouvons supposer une procédure similaire à celle qui fut mise en place pour les hommes. C'est du moins ce que tendrait à prouver le titre de prêtresse *quindecemuiralis* porté par certaines femmes. En revanche, nous ignorons quels étaient les insignes de ces prêtresses. A ce propos, un seul document a conservé la représentation d'une grande-prêtresse de la Mère des dieux: il s'agit du relief de *Laberia Felicula* découvert à Rome. Or, sur cette image, la grande-prêtresse n'arbore ni couronne ni brachelet; en revanche elle porte une effigie divine autour du cou<sup>28</sup>. Si Maarten Vermaseren y voit la représentation de Jupiter, il nous semble qu'il pourrait tout aussi bien s'agir de la personnification du fleuve Gallus. En tous les cas, cette effigie divine portée autour du cou par *Laberia Felicula* pourrait avoir été l'insigne distinctif des prêtresses (ou des grandes-prêtresses) de la Mère des dieux. Peut-être avait-elle été héritée du couple de prêtres phrygiens qui avaient accompagné la déesse lors de son arrivée à Rome, comme l'affirme Denys d'Halicarnasse<sup>29</sup>.

### *Autres acteurs culturels métrouques*

Outre les fonctions de prêtres et de prêtresses de la Mère des dieux, de nombreuses autres fonctions furent créées dans le but de répondre aux nécessités culturelles. L'épigraphie prouve l'existence des fonctions suivantes: l'*archigallus*<sup>30</sup>, le *tibicen*<sup>31</sup>, la *tympanistria*<sup>32</sup>,

<sup>28</sup> CCCA III, 258 = CIL VI, 2257.

<sup>29</sup> Voir D. H. 2.19.

<sup>30</sup> Nous avons recensé 13 archigalles qui appartenaient, sans l'ombre d'un doute, au culte de la Mère des dieux: CCCA III, 261 = CIL VI, 2183; CCCA III, 401 = CIL XIV, 34; CCCA III, 402 = CIL XIV, 35; CCCA III, 395 = CIL XIV, 385; CCCA III, 462 = CIL VI, 32466 et CIL VI, 19875; CCCA IV, 84 = CIL X, 3810; CCCA IV, 241 = CIL V, 488; CCCA V, 369 = CIL XII, 1782; CCCA V, 385 = CIL XIII, 1752; CCCA V, 186 = CIL II, 5260; CCCA V, 131 = CIL VIII, 8203 = CIL VIII, 19981; CCCA VI, 141 = CIL III, 2920a; CCCA I, 745; CCCA I, 801; CCCA I, 57.

<sup>31</sup> CCCA III, 442 = CIL XIV, 408; CCCA V, 367 = CIL XII, 1745; CCCA V, 385 = CIL XIII, 1752; CCCA V, 392 = CIL XIII, 1753; CCCA V, 395 = CIL XIII, 1754; CCCA V, 369 = CIL XII, 1782; AE 1925, 117; *Ins. Leukopetra* 131.

<sup>32</sup> CCCA III, 352 = CIL VI, 2264; AE 1940, 131 = CCCA III, 444; CCCA III, 445; CCCA IV, 102 = CIL IX, 1542; AE 2000, 370.

la *cymbalistria*<sup>33</sup>, la *cernophoros*<sup>34</sup>, l'*apparator*<sup>35</sup>, l'*aedituus*<sup>36</sup>, l'*hymnologus*<sup>37</sup>, la *chrionis*<sup>38</sup>, le *thalamas*<sup>39</sup>, l'*haruspex*<sup>40</sup>, et le *cybelicus*<sup>41</sup>. Qu'en était-il de ces différents acteurs culturels romains? De qui dépendait leur nomination? Possédaient-ils des insignes spécifiques et si oui qui les leurs remettaient? Mais surtout est-ce que le collège des quindécemvirs intervenait également dans la procédure de nomination de ces autres acteurs culturels métraques? Ce sont autant de questions qui ne trouvent pas de réponse en l'état actuel de la documentation.

Toutefois, un album du collège des dendrophores daté du 9 octobre 251 d.C. et dont la provenance est discutée<sup>42</sup> prouve le contrôle exercé par les quindécemvirs également dans la constitution de confréries organisées autour du culte de la Mère des dieux.

*AE 2010, 281 = CCCA IV, 2 = CIL X, 3699*

*Ex s(enatus) c(onsulto) dendrophori creati qui sunt / sub cura XVuir(orum) s(acris) [f(aciundis)] c(larissimorum) u(irorum), / patron(us) L(ucius) Ampius Stephanus, sac(erdos) M(atris) [d(eum)], q(uin)q(uennalis), / dend(rophoris) dedicationi huius panem uinum / et sportulas dedit. // C(aius) Valerius Picentinus (etc.).*

*Par sénatus-consulte, ont été fait dendrophores ceux qui sont sous la responsabilité des quindécemvirs chargés des rites sacrés, hommes clarissimes. Le patron Lucius Ampius Stephanus, prêtre de la Mère des dieux (et) quinquennal, a donné aux dendrophores, pour la dédicace de ce monument, le pain, le vin et les sportules. Gaius Valerius Picentinus (etc.).*

Cette dédicace, dont nous n'avons retenu ici que les premières lignes, débute par une formulation particulière qui prouve que les dendrophores de cette cité – probablement Pouzzoles – furent autorisés, par sénatus-consulte, à se réunir, mais sous la responsabi-

<sup>33</sup> CCCA IV, 98 = CIL IX, 1538 et CCCA IV, 243 = CIL V, 519.

<sup>34</sup> CCCA V, 184 = CIL II, 179 et CCCA IV, 15 = CIL X, 1803.

<sup>35</sup> CCCA III, 414 = CIL XIV, 53; CCCA V, 319 = CIL XII, 405; CCCA V, 395 = CIL XIII, 1754.

<sup>36</sup> VARRO *Men.* 18.134 (150); CCCA III, 222 = CIL VI, 2211; CCCA IV, 243 = CIL V, 519.

<sup>37</sup> CCCA III, 298 = CIL VI, 32444 et AE 1976, 13.

<sup>38</sup> CCCA V, 177 = CIL II, 5521 et CCCA V, 176 = CIL II<sup>2</sup>/7, 233.

<sup>39</sup> CCCA V, 177 = CIL II, 5521 et CCCA V, 176 = CIL II<sup>2</sup>/7, 233.

<sup>40</sup> CCCA IV, 100 = CIL IX, 1540 et AE 2007, 990 = AE 2008, 919.

<sup>41</sup> AE 2007, 1047.

<sup>42</sup> Au sujet de ce document et de sa provenance, nous renvoyons à l'analyse de VAN HAEPEREN 2010, à laquelle nous nous rallions.



lité des quindécemvirs de Rome. Puis, il est fait mention d'un homme désigné à la fois comme patron et quinquennal du collège nouvellement créé, ainsi que prêtre de la Mère des dieux: *Lucius Ampius Stephanus*. Suivent les noms de quatre-vingt-sept individus masculins élus dendrophores et qui composent ce collège.

Ce témoignage étant le seul à évoquer une telle tutelle, il est impossible d'affirmer que le contrôle exercé par les quindécemvirs touchait tous les collèges de la Mère des dieux, ou exclusivement celui des dendrophores, ou seulement certains collèges<sup>43</sup>. Ce texte ne nous apprend rien d'ailleurs sur la suite: les quindécemvirs de Rome ont-ils continué d'exercer une certaine autorité sur les dendrophores de Pouzzoles, et si oui à quel niveau et de quelle manière?

### *Les quindécemvirs et le culte métroaque*

D'après un passage du *De haruspicum responsis* de Cicéron, tout le culte de la Mère des dieux aurait été constitué par le collège des quindécemvirs<sup>44</sup>. Il est vrai que les quindécemvirs sont à l'origine de l'introduction du culte et nous avons vu qu'ils étaient impliqués dans la procédure d'investiture des prêtres et sans doute aussi dans celle des prêtresses de la déesse. A Pouzzoles, ils furent responsables de la création du collège des dendrophores. Même si cela n'est pas prouvé par la documentation, il paraît plausible que les quindécemvirs intervenaient aussi dans la nomination d'autres acteurs culturels métroaques ainsi que dans la constitution d'autres associations organisées autour du culte de la Mère des dieux.

En outre, l'intervention des quindécemvirs dans le culte métroaque est corroborée par un passage de Lucain qui affirme, qu'à son époque, ils étaient chargés de procéder au rite de la *lauatio*<sup>45</sup>. Il paraît vraisemblable que successivement les quindécemvirs continuèrent de présider à ce bain purificateur et, sans doute, participaient-ils aussi aux rites qui se déroulaient durant les fêtes de mars.

<sup>43</sup> Par exemple dans certaines colonies, ou selon certains critères qui nous échappent.

<sup>44</sup> CIC. *Har. resp.* 13.26. *Nihil te igitur neque maiores tui coniuncti cum his religionibus neque sacerdotium ipsum, quo est haec tota religio constituta, neque curulis aedilitas, quae maxime hanc tueri religionem solet, permouit quominus castissimos ludos omni flagitio pollueres, dedecore maculares, scelere obligares?* «Ainsi, ni tes ancêtres, associés à ces rites sacrés, ni ton propre sacerdoce [= celui de quindécemvir], sur lequel ils reposent tout entiers, ni l'édilité curule, qui a pour tâche essentielle de les maintenir, rien ne t'a empêché de rendre les jeux les plus purs profanés par toute sorte d'infamies (...)».

<sup>45</sup> LUCAN. 1.599-600. *Tum, qui fata deum secretaque carmina seruant et lotam paruo reuocant Almone Cybeben.* «Puis l'on voit ceux qui conservent les prophéties divines et textes sibyllins, ceux qui vont baigner la statue de Cybèle dans le ruisseau de l'Almo».

Un témoignage épigraphique exceptionnel évoque également une participation des quindécenvirs dans le rite mystérique du taurobole. Il s'agit d'une dédicace provenant de Rome et datée du 19 avril 319 d.C.:

*AE 2003, 151 = CCCA III, 235 = CIL VI, 508*

*Potentiss(imis) d(is) [M(atri) d(eum) m(agnae) et At]/ti Menotyranno, [---] / Serapias h(onesta) f(femina), sacr(---) [deum] / Matris et Proserpinae, / taurobolium criobol(ium) caerno (!) / perceptum per Fl(auium) Antonium Eustochium sac(erdotem) Phryg(em) / max(imum), praesentib(us) et tradentib(us) / cc(larissimis) uu(iris) ex ampliss(imo) et sanctiss(imo) / coll(egio) XVuir(um) s(acris) f(aciundis), die XIII Kal(endas) / Maias Cerealibus, dd(ominis) nn(ostris) / Constantino max(imo) Aug(usto) V et / Licinio Iun(iore) Caes(are) co(n)s(ulibu)s.*

*A la grande Mère des dieux et à Attis Menotyrannus, dieux Tout- Puissants, ... Serapias, femme honorable, sacr(ata ou sacerdos?) de la Mère des dieux et de Proserpine (a fait?) le taurobole et le criobole reçus (perceptum) grâce au cernus, par l'entremise de Flavius Antonius Eustochius, grand-prêtre phrygien, alors qu'étaient présents et les transmettaient (tradentibus) les clarissimes membres du très grand et très vénérable collège des quindécenvirs préposés aux cérémonies sacrées, le 13<sup>me</sup> jour avant les calendes de mai, jour des Cerealia, sous le consulat de nos maîtres Constantin, très grand Auguste, pour la cinquième fois, et de Licinius le Jeune, César.*

*Serapias* – dont nous avons perdu une partie du nom – fut *sacrata* ou *sacerdos* de la Mère des dieux et elle reçut le taurobole et le criobole grâce au *cernus*, par l'entremise du grand-prêtre du Phrygianum, alors «qu'étaient présents» et «transmettaient» les membres du collège des quindécenvirs. Cette dédicace attribue donc deux rôles distincts aux membres du très grand et vénérable collège des quindécenvirs: être présents (*praesentibus*) et transmettre quelque chose (*tradentibus*). Il est intéressant que le formulaire épigraphique ait pris soin de préciser ces deux actions et nous devons nous interroger sur la présence et l'intervention des quindécenvirs dans le cadre du rituel taurobolique, un rite mystérique. Cette mention indique-t-elle une présence et une participation exceptionnelles des quindécenvirs lors du taurobole de *Serapias* ou est-ce que les quindécenvirs participaient à tous les tauroboles réalisés à Rome même si les autres dédicaces ne le disent pas aussi clairement? La présence des autorités religieuses romaines officielles devait-elle conférer une certaine légitimité à ce taurobole et marquer une reconnaissance du rite? Leur présence impliquait-elle une «surveillance» des rites métroaques? Et comment expliquer que les membres de l'un des principaux collèges religieux romains aient participé activement à un rite mystérique? Enfin une autre question nous paraît essentielle: que transmirent les quindécenvirs lors du taurobole de *Serapias*?

Était-ce le taurobole, le *cernus*, le contenu du *cernus*, les *uies*, l'initiation, ou encore autre chose? Et concrètement de quelle manière cela se passait-il?

Une attention plus grande portée au verbe *tradere* permet peut-être de répondre à ces questions. En effet ce verbe, qui signifie «transmettre»<sup>46</sup>, apparaît également dans d'autres dédicaces tauroboliques sans jamais préciser ce qui était transmis. Cependant dans ces autres exemples, ce ne sont pas les quindécemvirs qui transmettent mais des prêtres et prêtresses de la déesse. En effet, dans un document provenant de Bénévent, ce sont un prêtre et deux prêtresses qui ont transmis ensemble<sup>47</sup>. Dans trois autres exemples, il s'agit d'un couple de prêtres qui transmet; le couple peut alors être formé par deux hommes<sup>48</sup>, par un homme et une femme<sup>49</sup>, ou encore par un couple d'époux qui sont tous les deux *sacerdotes* de la déesse<sup>50</sup>. A Mactar, nous avons un autre exemple qui précise que c'est un prêtre qui transmet mais de concert avec l'ensemble des dendrophores et des personnes consacrées<sup>51</sup>. Enfin à Bénévent, une prêtresse de premier rang transmet seule mais à une collègue de rang inférieur<sup>52</sup>.

En résumé, la transmission était dévolue à différentes personnes: deux ou trois prêtres de la déesse, un prêtre seul mais accompagné d'une collectivité (dendrophores et personnes consacrées), ou alors une prêtresse de premier rang seule mais à une collègue de rang inférieur. Dans tous ces exemples, la transmission se fait par l'intermédiaire d'acteurs culturels métrouques dont la présence nous paraît attendue, à savoir les *sacerdotes*.

A notre avis, *tradere* signifie concrètement que des prêtres remettaient, dans les mains du taurobolié, le *cernus* et son contenu. Mais à Rome, dans le cas de *Serapias*, ce sont les quindécemvirs qui furent chargés de transmettre à la tauroboliée alors que le grand-prêtre du Phrygianum, *Flavius Antonius Eustochius*, était lui aussi présent durant la cérémonie. Serait-ce alors possible que le rôle de «transmettre» ait été normalement dévolu aux quindécemvirs et qu'à Rome ils s'en chargeaient réellement puisqu'ils étaient phy-

<sup>46</sup> GRAILLOT 1912, p. 166, nt. 2, n'explique pas vraiment l'expression *tradere*. Il se contente d'affirmer que ce verbe s'oppose en principe à *accipere*, et qu'il ne s'applique qu'aux prêtres. Il se demande d'ailleurs si cette expression ne caractérise pas simplement leur rôle d'officiants.

<sup>47</sup> CCCA IV, 98 = CIL IX, 1538.

<sup>48</sup> CCCA V, 79 = CIL VIII, 23400. Dans ce cas, le texte indique que le rite fut transmis par deux prêtres, de concert avec l'ensemble des dendrophores et les personnes consacrées des deux sexes.

<sup>49</sup> CCCA IV, 100 = CIL IX, 1540. Dans ce cas, le taurobolié est à la fois initié et *sacerdos*, et il semble se transmettre lui-même le rite au moment de son accession à la prêtrise, avec l'aide de sa *consacerdos*.

<sup>50</sup> AE 1961, 201 = CCCA V, 114.

<sup>51</sup> CCCA V, 80 = CIL VIII, 23401.

<sup>52</sup> La prêtresse de premier rang, *Servilia Varia*, transmet à *Terentia Flaviana*, prêtresse de second rang (CCCA IV, 101 = CIL IX, 1541) puis à *Trebulana Iustina*, joueuse de tambourin (CCCA IV, 102 = CIL IX, 1542).

siquement présents, mais qu'ailleurs, en leur absence, ce rôle revenait aux *sacerdotes* qui agissaient par délégation de pouvoirs? Puisque les quindécemvirs de Rome confirmaient la nomination des prêtres et leur conféraient leurs insignes, cela signifie que ces derniers étaient probablement habilités à agir à leur place, en leur absence. Ainsi en dehors de Rome, les prêtres agissaient au nom des quindécemvirs, en vertu de la délégation de pouvoirs.

Si cette interprétation est correcte, il faut peut-être supposer – comme l'affirmait déjà Cicéron – que tout le culte métroaque, taurobole y compris, fut réellement organisé et règlementé par le collège des quindécemvirs et que celui-ci y participait activement en réalisant certains rites. A Rome, les quindécemvirs étaient physiquement présents et ils pouvaient réalisés les rites qui leurs incombaient, tandis que hors de Rome, les prêtres dont la nomination avait été confirmée par le vénérable collège romain, agissaient à leur place par délégation de pouvoirs.

## BIBLIOGRAFIA

BORGEAUD 1996

P. BORGEAUD, *La Mère des dieux de Cybèle à la Vierge Marie*, Paris.

CCCA

M. VERMASEREN, *Corpus Cultus Cybelae Attidisque (CCCA)*, I-VII, Leiden 1977-1989.

DUTHOY 1969

R. DUTHOY, *The Taurobolium, its Evolution and Terminology*, Leiden.

DUBOSSON-SBRIGLIONE 2018

L. DUBOSSON-SBRIGLIONE, *Le culte de la Mère des dieux dans l'Empire romain*, Stuttgart.

GRAILLOT 1912

H. GRAILLOT, *Le culte de Cybèle Mère des dieux à Rome et dans l'Empire romain*, Paris.

*Ins. Leukopetra*

P. PETSAS *et alii* (a cura di), *Inscriptions du sanctuaire de la Mère des dieux Autochtone de Leukopetra (Macédoine)*, Athènes 2000.

SCHEID 1998

J. SCHEID, *Les livres sibyllins et les archives des quindécenvirs*, in C. MOATTI, C. NICOLET, J. SCHEID (a cura di), *La mémoire perdue. Recherches sur l'administration romaine*, Paris, 23-26.

TURCAN 1989

R. TURCAN, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris.

VAN HAEPEREN 2006

F. VAN HAEPEREN, *Fonctions des autorités politiques et religieuses romaines en matière de 'cultes orientaux'*, in C. BONNET, J. RÜPKE, P. SCARPI (a cura di), *Religions orientales – culti misterici. Neue Perspektiven – nouvelles perspectives – prospettive nuove: im Rahmen des trilateralen Projektes «Les religions orientales dans le monde gréco-romain»*, Stuttgart, 39-51.

VAN HAEPEREN 2010

F. VAN HAEPEREN, *Quelques réflexions sur les dendrophores de Pouzzoles, à partir de CIL, X 3699, «ZPE» 172, 259-266.*

VAN HAEPEREN 2011

F. VAN HAEPEREN, *Les acteurs du culte de Magna Mater à Rome et dans les provinces occidentales de l'Empire*, in S. BENOIST, A. DAGUET-GAGEY, C. HOËT-VAN CAUWENBERGHE (a cura di), *Figures d'empire, fragments de mémoire. Pouvoirs et identités dans le monde romain impérial (IIe s. av. n.è.-VIe s. de n.è.)*, Villeneuve d'Ascq, 468-484.

VAN HAEPEREN 2012

F. VAN HAEPEREN, *Collèges de dendrophores et autorités locales et romaines*, in M. DONDIN-PAYRE, N. TRAN (a cura di), *Collegia. Le phénomène associatif dans l'Occident romain*, Bordeaux, 47-62.

WISSOWA 1912

G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, Munich.

VERMASEREN 1977

M. VERMASEREN, *Cybele and Attis, the Myth and the Cult*, London.



Maria Grazia GRANINO CECERE

*Quindecemviri e sacra peregrina*

ABSTRACT

The contribution examines the role played by the *collegium of XVviri s.f.* in overcoming moments of crisis through the introduction of foreign deities, such as *Asclepius*, *Mater Magna* and *Ceres*, among the *sacra populi Romani*. Their task, after admitting the new divinity in the Roman *pantheon*, was to control its worshipers: they had to protect the respect of the *mos maiorum*.

KEYWORDS

*Collegium of XVviri s.f., Asclepius, Mater Magna, Ceres*

Nel percorrere le vie che mi hanno condotto alle presenti considerazioni mi sono imbattuta di frequente nelle pagine scritte da Françoise Van Haepere e da John Scheid: era inevitabile, dal momento che si sono in più occasioni occupati dei *XVviri*, dei libri sibillini, del personale addetto alla *Mater Magna*, divinità il cui culto in particolare conserva memoria della *cura* che l'*amplissimum collegium* aveva nei suoi confronti.

Culto, quello della *Mater Magna*, menzionato appunto nel noto passo di Festo come *exemplum* dei *sacra peregrina*. Appare inevitabile, di conseguenza, partire proprio dalla definizione che l'antico glossografo propone:

*Peregrina sacra appellantur, quae aut evocatis dis in oppugnandis urbibus Romam sunt † conata † aut quae ob quasdam religiones per pacem petita, ut ex Phrygia Matris Magnae, ex Graecia Cereris, Epidauro Aesculapi: quae coluntur eorum more, a quibus sunt accepta* (FEST. p. 268 Lindsay).

E la propongo perché proprio e soltanto delle tre divinità *petitae per pacem* a Roma intendo in questa sede occuparmi, e non di quelle dovute ad *evocatio*, come, solo per citare i casi più noti, la *Iuno Regina* da Veio o la *Iuno Caelestis* da Cartagine<sup>1</sup>: mi soffermerò su *Aesculapius*, su *Mater Magna* e su *Ceres*, i cui culti sono stati accolti nei *sacra publica populi Romani* o hanno subito modifiche e arricchimenti, ma sempre mantenendo, come Festo precisa, il *mos*, le modalità rituali del luogo di origine delle rispettive divinità.

E ciò si propone sempre come avvenuto in seguito alla consultazione dei libri sibillini. Tale consultazione, com'è a tutti noto, veniva decisa dal senato in seguito ad eventi molto spesso drammatici e attuata da quello che in età più antica non può che definirsi un comitato<sup>2</sup>, poi trasformatosi in collegio sacerdotale, dei *viri sacris faciundis* sempre più assimilato ai *collegia* prestigiosi dei *pontifices* e degli *augures* e che vide nel tempo, non diversamente dagli altri, aumentare i suoi componenti. Dai *duumviri*, semplici custodi dei libri sibillini, istituiti da Tarquinio il Superbo, secondo la tradizione riferita da Dionigi d'Alicarnasso<sup>3</sup>, o individui di particolare esperienza, interpellati ogni volta che si doveva procedere alla loro consultazione, come proponeva Wissowa<sup>4</sup>, divennero *decemviri* per testimonianza liviana nel 367, scelti in egual numeri tra patrizi e plebei<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> FERRI 2006, pp. 205-244; FERRI 2010, con precedente bibliografia; SACCO 2011, pp. 131-147.

<sup>2</sup> RÜPKE 2005, p. 21.

<sup>3</sup> D. H. 4.62.

<sup>4</sup> WISSOWA 1912, pp. 534-535.

<sup>5</sup> Liv. 6.37.12 e Liv. 42.1. Si deve in ogni caso ritenere che forse proprio attraverso l'ambito religioso la plebe entrò nella vita politica della città, dal momento che l'ammissione a tale sacerdozio creò il



L'abituale denominazione di *XVviri sacris faciundis*, in relazione all'aumento dei componenti a quindici si colloca nell'età di Silla e ne abbiamo la prima diretta menzione in una lettera di Cicerone<sup>6</sup>. Sarà Cesare a portarne il numero a sedici<sup>7</sup> e Augusto a diciannove<sup>8</sup>, numero che resterà invariato nel tempo.

Per quanto riguarda il rapporto tra *XVviri* e *sacra peregrina* abbiamo a disposizione fonti letterarie, quasi esclusivamente in merito alla consultazione dei libri sibillini, che determinarono l'introduzione di tali culti tra i *sacra publica*, e una discreta documentazione epigrafica, che rivela in alcuni casi la presenza di un controllo persistente nel tempo su di essi da parte dell'*amplissimum collegium*. È su quest'ultima che desidero in particolare soffermarmi nei riguardi del tema in esame.

Circa novanta anni prima dell'arrivo della nave miticamente trainata controcorrente sul Tevere da Claudia, vestale o matrona che fosse, recante la Grande Madre di Pessinunte, un'altra nave aveva solcato le acque del fiume risalendo fino all'insolito approdo sull'isola Tiberina, recando il simbolo di una nuova divinità. Il serpente, che i medici-sacerdoti del grande *Asclepieion* di Epidauro avevano dato alla delegazione di Romani, quale segno della disponibilità del dio a fondare un nuovo santuario (come già era avvenuto per quello di Lebena in Creta), era strisciato fuori della trireme nell'acqua per ricomparire sull'isola, indicando il luogo in cui quello doveva essere costruito. Le pagine di Livio e di Valerio Massimo, accanto ai versi delle Metamorfosi di Ovidio<sup>9</sup> narrano gli eventi che avevano motivato il nuovo ingresso nel *pantheon* romano: nel 293, quando finalmente si erano concluse le guerre sannitiche, una grave epidemia si era impadronita della Città e delle campagne circostanti. Il senato decretò di consultare i libri sibillini, in cui si trovò che per porre rimedio a quel male si doveva far venire *Aesculapius* da Epidauro a Roma. Non bastava, dunque, Apollo, con la sua valenza salutare: era necessario un dio specificamente dedito alla medicina.

---

presupposto, secondo le parole dello stesso Livio, per il primo consolato plebeo.

<sup>6</sup> CIC. *fam.* 8.4.1 datata la 51 a.C. (SHACKLETON BAILEY 1977, pp. 157, 390).

<sup>7</sup> D. C. 42.51.4; 43.51.9; SERV. *Aen.* 6.73.

<sup>8</sup> Come possiamo notare nei *Commentarii* dei *ludi saeculares* del 17 a.C. Ai componenti si aggiunsero *extra ordinem* Augusto e Agrippa. Il numero di diciannove rimarrà invariato fino all'età severiana, come rivelano i *Commentarii* dei *ludi saeculares* del 204, in cui *extra ordinem* saranno aggiunti Settimio Severo, i suoi due figli e il prefetto del pretorio Plauziano.

<sup>9</sup> Gran parte delle fonti in *LTUR* I, s.v. *Aesculapius, aedes, templum (insula Tiberina)*, pp. 21-22 (N. DEGRASSI). Per gli ultimi scavi sotto la chiesa di S. Bartolomeo, alla ricerca dei resti del santuario, cfr. DI MANZANO *et alii* 2006-2007, pp. 125-134. In tale occasione è stato rinvenuto un frammento epigrafico, *AE* 2008, 199, un altro documento che attesta una dedica al dio da parte degli *aediles* ascrivibile alla prima metà del III secolo (cfr. nt. 16).

Come dice Ovidio<sup>10</sup>: *Nec Apolline vobis, / qui minuat luctus, opus est, sed Apolline natus.*

Si trattava infatti di suo figlio Asclepio.

La scelta di Epidauro è indicata dai *Xviri* e sicuramente non a caso: di certo l'*Asclepieion* della città dell'Argolide godeva di grande popolarità, ma Epidauro apparteneva in quel tempo alla lega ellenica fondata da Demetrio Poliorcete, con il quale Roma era in buoni rapporti. Ciò significava sia la certezza di un esito favorevole della legazione, sia la possibilità di rinsaldare i legami, forse anche in vista dello scontro ormai prossimo con Taranto, che si profilava all'orizzonte<sup>11</sup>. Come in molte altre occasioni l'operato del collegio sacerdotale, in accordo con il senato, si muoveva in un consapevole e fattivo scenario politico.

Dunque una delegazione di dieci uomini, guidata da *Q. Ogulnius Gallus*<sup>12</sup>, nella quale per vari ordini di motivi non sembra opportuno riconoscere il collegio dei *Xviri sacris faciundis*, sebbene il numero sembri costituire un elemento a favore così come il carattere della missione, si recò ad Epidauro e ottenne con il simbolico serpente il benplacito per fondare un nuovo santuario del dio. La scelta del luogo, l'isola Tiberina, non fu necessariamente dettata dal fatto che una divinità peregrina dovesse essere venerata fuori dal pomerio<sup>13</sup>, quanto dall'isolamento che una tale collocazione garantiva, insieme alla tranquillità per chi vi attendeva cure ai suoi mali<sup>14</sup>. Del resto, come osserva Plutarco nella 94esima delle sue *Questioni romane*, anche il santuario di Asclepio a Epidauro era distante dal centro urbano<sup>15</sup>.

<sup>10</sup> Ov. *met.* 15.638-639.

<sup>11</sup> Non è da dimenticare che proprio nell'anno 292 Demetrio sposava Lanassa, figlia di Agatocle di Siracusa, la quale si era appena separata da Pirro.

<sup>12</sup> Personaggio di spicco nel panorama politico del tempo, legato ai *Fabii Pictores* (RÜPKE 2005, n. 2570), che nel 300 a.C. quale tribuno della plebe, insieme a suo fratello *Gnaeus* era stato autore della *lex Ogulnia*, che prevedeva un ampliamento del numero dei membri dei due *collegia* dei *pontifices* e degli *augures* (Liv. 10.6.3-8 e 9.1-2). Sul ruolo del personaggio nell'ambito della delegazione cfr. le osservazioni di RÜPKE 2005, pp. 1180-1181, nt. 5.

<sup>13</sup> BRIZZI 1994, pp. 516-517, ritiene superata la teoria secondo la quale alle divinità straniere era riservata una localizzazione *extra pomerium*. Il dio doveva già essere noto dal IV secolo, quando le mire espansionistiche avevano spinto Roma verso il meridione. In tale ottica potrebbe acquistare credito la tradizione di un luogo di culto preesistente ad *Antium* (Ov. *met.* 15.718-722, fa approdare il serpente appunto ad *Antium*, dove si rifugia nel tempio, che il poeta dice essere di suo padre Apollo; ma almeno nel 170 a.C. un luogo di culto per Esculapio è indicato da Liv. 43.4.7; Val. Max. 1.8.2 e Vir. *ill.* 22.2 parlano di un *aedes Aesculapii*). Cfr. TIUSI 1999, p. 16 con nt. 7 e RENBERG 2006-2007, p. 89, nt. 5.

<sup>14</sup> GUARDUCCI 1971, pp. 267-281.

<sup>15</sup> Plu. *Quaest. Rom.* 94; SCHEID 2012, pp. 167 e 203. I Greci, come afferma Plutarco, realizzavano i santuari del dio su alture, in luoghi più salutari di quelli in città.

Il tempio venne dedicato il primo gennaio del 289 nella parte dell'isola dove ora sorge la chiesa di San Bartolomeo e il dio godette subito di un'ampia fortuna: numerosissimi gli *ex voto* anatomici rinvenuti in prossimità del *pons Fabricius*, che si datano al III secolo, come almeno quattro basette di donari<sup>16</sup> recanti dediche al dio. Come di norma nei santuari di Asclepio, in quello romano non mancavano l'acqua (il pozzo medievale visibile oggi presso l'altare probabilmente è in rispondenza dell'antica sorgente) e grandi portici, in cui i malati, che venivano portati nel santuario, potevano attendere le istruzioni necessarie per curarsi attraverso la prassi dell'*incubatio*<sup>17</sup>, secondo quanto suggeriscono le espressioni *ex viso*, *ex iussu*, che si leggono sulle numerose testimonianze di ringraziamento alla divinità.

Non abbiamo notizie dirette, ma certamente insieme al dio giunsero in Roma quegli addetti che avrebbero garantito contenuti e modalità di un culto nuovo per l'Urbe, affinché la divinità straniera fosse venerata secondo il costume patrio. Non è da trascurare che anche qui è stata rinvenuta una seppur piccola lista di *sanationes*<sup>18</sup> e in lingua greca, pur sempre testimonianza di un'intensa attività terapeutica, a imitazione di quei cataloghi di certo ben più estesi che nel santuario di Epidauro erano curati dai sacerdoti del dio<sup>19</sup>. L'epigrafia urbana di due sacerdoti di Esculapio<sup>20</sup> rivela solo i nomi. Non è questa la sede per soffermarsi sulla vita del santuario, che ebbe restauri e abbellimenti nel I secolo e in età antonina, ma appare opportuno mettere in risalto come agli inizi del I secolo a.C. fosse ben viva nella memoria la tradizione relativa all'evento che aveva determinato la consultazione dei libri sibillini e la soluzione indicata dai *Xviri*. Nell'estate dell'87, all'indomani della marcia di Silla su Roma, ormai partito per l'Oriente, le truppe mariane assediavano la città al Gianicolo: un'epidemia devastante si diffonde tra le forze degli

<sup>16</sup> Rinvenute alla fine dell'800 nell'alveo del Tevere presso l'isola: *CIL* VI, 30842, cfr. p. 3758 = I<sup>2</sup> 26, cfr. p. 862 = *ILLRP* 36; *CIL* VI, 30845 cfr. p. 3758 = I<sup>2</sup> 28, cfr. p. 862 = *ILLRP* 35; *CIL* VI, 30846 = I<sup>2</sup> 20 cfr. p. 862 = *ILLRP* 37; medesima provenienza anche per *CIL* VI, 30843 = I<sup>2</sup> 27, cfr. p. 862 = *ILLRP* 38. A queste si può aggiungere un frammento, *AE* 2008, 199, riferibile a un restauro di un dono fatto da due *aediles* (cfr. *supra* nt. 9), secondo la nuova corretta lettura proposta da PANCIERA 2016, pp. 367-371. Sui luoghi di culto del dio in Roma cfr. RENBERG 2006-2007. La più antica attestazione epigrafica di *Aesculapius* è in un *poculum* di Chiusi, databile tra il 290 e il 270 a.C. (CIFARELLI, AMBROSINI, NONNIS 2002-2003, pp. 292, 316-317).

<sup>17</sup> Non se ne trova diretta menzione nelle fonti, se non in PLAUT. *Curc.* 61-62, che vuol riferirsi a Epidauro, ma che in realtà deve aver presente il santuario dell'isola.

<sup>18</sup> *IGUR* 148 (dove sono ricordate tre guarigioni attribuite al dio e, cosa d'indubbio interesse, i relativi rimedi adottati dai malati; è da notare che il ringraziamento nel santuario tiberino è sempre espresso *coram populo*, diversamente che in Epidauro).

<sup>19</sup> GIRONE 1998, pp. 151-168 per la lista di *sanationes* a Roma.

<sup>20</sup> Si tratta di *L. Plaetorius L. f. Sabinus* (RÜPKE 2005, n. 2721) e di *---nus qui et Muner---* (RÜPKE 2005, n. 357), di cui si hanno le iscrizioni sepolcrali (*CIL* VI, 2230 e 2231).

assedati, causando migliaia di morti, epidemia temuta anche dagli assediati<sup>21</sup>, per cui improvvisamente si allontanano dall'Urbe. L'evento, anche se solo momentaneamente risolutivo, va letto sul rovescio di un asse del monetale *L. Rubrius Dossenus*, dove appare il tempio del dio medico, nell'ipostasi del serpente sulla prua della nave<sup>22</sup>, il dio presso il cui santuario tanti colpiti dall'epidemia avranno trovato conforto<sup>23</sup>.

I decemviri compaiono di nuovo associati al culto di Esculapio solo in un'altra occasione<sup>24</sup>, quando nel 180 a.C. furono ancora una volta chiamati alla consultazione dei libri sibillini per il diffondersi di un'altra epidemia. Non sappiamo se in qualche modo vigilassero sul culto di una divinità che godeva di una grande diffusione e sui suoi operatori: per quanto ne sappia nessuna fonte vi è in merito.

Al contrario, almeno in base alla documentazione di età imperiale, i *XVviri* appaiono particolarmente presenti in numerosi aspetti del culto della Grande Madre di Pessinunte. Certamente non solo nel momento in cui venne deciso di chiamarla a far parte del *pantheon* romano, ma anche, anzi soprattutto, in seguito, a tenere sotto controllo il suo culto: il che giustifica l'affermazione di Cicerone, secondo il quale da tale sacerdozio *est haec tota religio constituta*<sup>25</sup>.

Le vicende relative al suo arrivo erano così vive nell'immaginario collettivo dei Romani, che circa una trentina di autori, seppur in diversa misura, vi si sono soffermati e fino in età tardo-antica. Tra tutti, in particolare, Livio.

Siamo, com'è noto, nel 205, nel tredicesimo anno dell'estenuante seconda guerra punica, quando le sorti sono ancora in dubbio e pretestuose piogge di pietre si susseguono con frequenza, in un clima d'angosciosa incertezza: inevitabile il ricorso alla consultazione dei libri sibillini da parte dei *Xviri*. Del *carmen* da questi *inventum*, Livio<sup>26</sup> riporta il contenuto: *quandoque hostis alienigena terrae Italiae bellum intulisset, eum pelli Italia vinctique posse si Mater Idea a Pessinunte Romam advecta esset*, e sottolinea la stretta relazione tra l'oracolo sibillino e quello delfico, che vanno per così dire a completarsi a vicenda<sup>27</sup>.

<sup>21</sup> GRAN. LIC. 21-22 Fl. e OROS. 5.19.18. Se dobbiamo tener conto di tali fonti nelle truppe di *Cn. Pompeius Strabo* e *Cn. Octavius* vi furono rispettivamente seimila e undicimila morti.

<sup>22</sup> ELKINS 2015, pp.25-26 e fig. 21.

<sup>23</sup> L'individuazione del motivo della raffigurazione sul rovescio del tempio di Esculapio in relazione alla peste che dilagava tra le truppe che si opponevano a Mario nell'87 si deve a ZEHNACKER 1964, pp. 739-748; motivazione accolta da CRAWFORD 1974, pp. 78, 431 e LOVANO 2002, p. 42, nt. 56. Non condivide una tale opinione CALABRIA 1992, pp. 65-85, che preferisce identificare il serpente con il *Genius*. Un riesame in RENBERG 2006-2007, pp. 159-162.

<sup>24</sup> LIV. 40.37.1-3. i decemviri *edixerunt supplicationem in biduum in urbe et per omnia fora conciliabulaque*.

<sup>25</sup> CIC. *har. resp.* 13.27.

<sup>26</sup> LIV. 39.10-11.

<sup>27</sup> Ciò sia in concomitanza con la consultazione dei libri sibillini, quando i senatori riconoscono

Non è il caso di soffermarsi certamente sull'arrivo a Roma della dea: John Scheid e altri prima e dopo di lui hanno scritto pagine di lucida analisi della tradizione in merito<sup>28</sup>, e del resto non è questo il tema in esame.

Rispetto ad Esculapio, però, la dea viene da regioni più remote, non dalla Grecia, e reca con sé modalità di culto e operatori del sacro ben più lontani, se così si può dire, dal *mos* romano. E sin dall'inizio vediamo tra questi rappresentanti di entrambi i sessi, forse in conformità con la coppia divina Cibeles – *Attis*<sup>29</sup>.

Il culto frigio, straniero, della dea si affianca a quello romano: con la riforma di Claudio nei calendari troviamo sia un ciclo di feste 'esotiche', metroache, che si svolgono nel mese di marzo e trovano il loro epilogo nel giorno 27, con la cerimonia della *Lavatio*, che si svolgeva sulla riva dell'Almona; sia i *ludi Megalenses*, che hanno luogo dal 4 aprile, giorno in cui, secondo la tradizione, la dea nel 204, in quanto connessa al mito troiano trovò la sua prima collocazione sul Palatino, ospite del tempio della Vittoria, e il 10 aprile, *dies natalis* del suo tempio lì presso costruito e dedicato nel 191<sup>30</sup>. *Ludi*, questi ultimi, celebrati secondo il rito romano, come precisa Dionigi di Alicarnasso<sup>31</sup>, presieduti nel 204 dal pretore urbano<sup>32</sup>, in seguito dagli edili curuli e da Augusto di nuovo affidati ai pretori<sup>33</sup>, durante i quali tra le famiglie di maggior prestigio si tenevano *mutitationes*<sup>34</sup>, banchetti finanziati in comune, a somiglianza di quelle tenute dalle famiglie plebee durante i *Cerealia*.

Fonti letterarie e soprattutto epigrafiche rivelano, almeno per l'età imperiale, il costante controllo formale da parte dei *XVviri sacris faciundis* su cerimonie e sacerdozi, e non solo: del resto compito del collegio era anche quello di sorvegliare che le raccomandazioni dell'oracolo venissero rispettate nel corso del tempo<sup>35</sup>.

---

nell'oracolo proposto dai *Xviri* il vaticinio di Apollo Pizio, espresso ai legati che si erano recati a Delfi per recare offerte, in cui si profetizzava l'attesa di una vittoria più grande per i Romani; sia quando la delegazione diretta a Pessinunte si ferma a Delfi e dal dio ha conferma dell'aiuto che sarebbe venuto dal re Attalo e riceve indicazioni su chi avrebbe dovuto accogliere degnamente la dea una volta approdata in territorio romano.

<sup>28</sup> Solo per indicare un ultimo contributo, che riprende in esame la tradizione, BONNET, BRICAULT 2016, pp. 91-111.

<sup>29</sup> Sulla coppia sacerdotale, da ultima VAN HAEPEREN 2011, pp. 471-472.

<sup>30</sup> *LTUR* III, s.v. *Magna Mater, aedes*, pp. 206-208 (P. PENSABENE).

<sup>31</sup> D. H. 2.19.4.

<sup>32</sup> Liv. 34.54.3.

<sup>33</sup> D. C. 54.2.

<sup>34</sup> *Fasti Praenestini*, al 4 aprile. La plebe adottava le stesse *mutitationes* durante i *Cerealia*, dal 12 al 19 aprile (GELL. 18.2.11: *quam ob causam patricii Megalensibus mutitare soliti sint, plebes Cerealiis*).

<sup>35</sup> Come sottolinea SCHEID 1994, pp. 177-178.

Da un passo della *Pharsalia* di Lucano<sup>36</sup> sappiamo che i componenti il collegio partecipavano alla cerimonia della *Lavatio* della statua della dea, che veniva portata in solenne quanto variopinta processione sulle rive dell'Almone, l'affluente del Tevere che segnava il confine dell'*ager Romanus antiquus*. Qui, secondo la tradizione riferita da Ovidio<sup>37</sup>, per la prima volta al suo arrivo la dea aveva sostato e il suo simulacro era stato bagnato nelle acque del fiume: la dea entrava nella città che era chiamata a proteggere e il corso dell'Almone indicava l'ingresso nel suo territorio. Proprio per una tale valenza del rito i *XVviri* dovevano parteciparvi, forse anche presiederlo.

Così, sempre a sottolineare il ruolo svolto nell'ambito del culto della dea, troviamo i *XVviri* menzionati tra i destinatari dei *vota pro salute* nelle iscrizioni tauroboliche. Anche in queste i *vota*, quando sono espressi, sono pronunciati secondo una formula che doveva essere canonica e che prevedeva quali destinatari in successione l'imperatore o la casa imperiale, il senato, l'ordine equestre e l'esercito e, a seguire, gli altri componenti la società. È la medesima formula che ad esempio ricorda Apuleio nell'XI libro delle sue *Metamorfosi*<sup>38</sup>, in quanto letta dal sommo sacerdote alla fine della cerimonia del *navigium Isidis*: *principi magno senatuique et equiti totoque Romano populo, nauticisque navibusque...* Ma nelle iscrizioni tauroboliche, e solo in queste, pur lontane nel tempo e nello spazio – si tratta infatti di documenti rinvenuti l'uno presso *Nemausus* nella *Gallia Narbonensis*<sup>39</sup> e tre a Ostia<sup>40</sup>, e che si datano tra l'età antonina e la metà del III secolo – la menzione del collegio sacerdotale dei *XVviri* viene inserita nell'ambito della formula tra il senato e l'ordine equestre, nella collocazione gerarchica che gli spetta, ma a modificare la formula codificata, proprio per porre in risalto il ruolo che l'*amplissimum collegium* aveva nel culto della dea.

Per quanto riguarda tale ruolo abbiamo a disposizione un documento d'eccezione ben noto e preso in esame da molti, ma sul quale è opportuno soffermarsi. È datato all'anno 289 d.C. e rivela con assoluta chiarezza che spettava al collegio dei *XVviri* l'investitura ufficiale dei sacerdoti e delle sacerdotesse della dea<sup>41</sup>. Il documento, che ne

<sup>36</sup> LVCAN. 1.599-600: *Tum qui fata deum secretaque carmina servant / et lotam parvo revocant Almone Cybelen*. Nel passo il poeta, riferendosi all'avvicinarsi di Cesare con le sue truppe a Roma, evidenzia l'angoscia e il timore di Pompeo e dei Romani attraverso presagi funesti e riti di espiatione, tra i quali una solenne processione intorno alla città, alla quale partecipano in particolare i componenti dei *quattuor amplissima collegia*.

<sup>37</sup> Ov. *fast.* 4.337-344, riferendo l'evento al giorno 4 aprile (DEGRASSI 1963, pp. 432, 435-437).

<sup>38</sup> APUL. *met.* 11.17.

<sup>39</sup> AE 1910, 217 = AE 1924, 26 = CCCA V 330; DUTHOY 1969, p. 40, n. 90, dell'anno 245 d.C.

<sup>40</sup> CIL XIV, 42 = ILS 4141, degli anni 251-253, cfr. RIEGER 2004, p. 295, MM 63; CIL X, 4301 = CCCA III, 405 = ILS 4135, degli anni 169-175, cfr. RIEGER 2004, p. 294, MM 62; CIL XIV, 4303 = CCCA III, 417 = DUTHOY 1969, p. 26, n. 40 degli anni 222-235, cfr. RIEGER 2004, p. 295, MM 64.

<sup>41</sup> CIL X, 3698 cfr. p. 975 = ILS 4175 = EDR108229; SHERK 1970, p. 40, n. 42 (per le datazioni

rivela la procedura, si compone di due parti. Nella prima si riporta la decisione del senato di Cuma di eleggere quale *sacerdos* della *Magna Mater* del santuario di Baia (compreso nell'*ager* della città) di un tal *Licinius Secundus* in luogo del defunto *Restitutus*. La decisione era stata comunicata per lettera al collegio dei *XVviri s.f.* e la seconda parte del documento riporta la loro risposta di approvazione. Nell'immagine (presente in EDR108229) si può notare come le due parti siano scandite proprio dalla menzione dei *XVviri s.f.* in lettere di modulo maggiore e centrate. La risposta è inviata ai pretori e ai magistrati di Cuma dal *promagister* del collegio: si approva la scelta e si permette al nuovo *sacerdos*, di cui si ricorda anche il gentilizio, *Claudius*, forse tratto dagli archivi stessi del collegio, di portare le insegne del suo ruolo, ovvero l'*occabus*, un bracciale, e la *corona*. Sono queste, l'*occabus* e la *corona*, che vediamo indossate dall'anonimo *sacerdos* di Ostia, che si è fatto raffigurare sul coperchio del suo sarcofago e in due rilievi in cui venera Cibele e *Attis* relativi al suo sepolcro nella necropoli dell'Isola sacra<sup>42</sup> e che sono ricordate in un documento epigrafico di *Lugdunum*<sup>43</sup>. E l'investitura ufficiale da parte del collegio motiva l'attributo di *quindecimviralis* che accompagna il termine *sacerdos* per almeno quattordici, tra uomini e donne, addetti al culto della dea<sup>44</sup>. In questo sintetico schema possiamo osservare la diffusione spaziale e temporale delle relative testimonianze epigrafiche:

NOME	DENOMINAZIONE	CENTRO ANTICO	DATAZIONE	PUBBLICAZIONI
<i>Iu[- -]</i>	<i>... eadem sacerdo[te XV]viralis a(d)stante...</i>	Ostia	ca. 150-250	<i>CIL</i> XIV, 4304; <i>CCCA</i> III, 418; DUTHOY 41
<i>M. Clodio Fe[- -]</i>	<i>[sacerdote] M(atris) M(agnae) d(eum) col. Ost. et ...</i>	Ostia		Cfr. <i>supra</i>
<i>Cornelius Gelastus</i>	<i>sacerdos XVviralis M(atris) M(agnae) I(deae) Frygiae</i>	<i>Caieta</i> (probabilmente da <i>Formiae</i> )	a. 313, 22 gennaio	<i>AE</i> 1969-1970, 119

consolari *AE* 1997, 311), attualmente conservata a Napoli, Museo Archeologico Nazionale, n. inv. 3016.

<sup>42</sup> CALZA 1940, pp. 204-210.

<sup>43</sup> *CIL* XIII, 1751 = *ILS* 4131 = *CCCA* V, 386 (...*sacerdote Q. Sammio Secundo ab XVviris occabo et corona exornato*).

<sup>44</sup> VAN HAEPEREN 2006, pp. 40-44; VAN ANDRINGA 2007, p. 90; ALVAR 2008, pp. 265-266, n. 218; SPICKERMANN, 2013, p. 153.

NOME	DENOMINAZIONE	CENTRO ANTICO	DATAZIONE	PUBBLICAZIONI
<i>Q. Oppius Frontinus</i>	<i>sacerdos XVviral(is) [M(atris) M(agnae)] I(deae)</i>	<i>Caieta</i> (probabilmente da <i>Formiae</i> )	frammento altare taurobolico?	<i>AE</i> 1969-1970, 120
<i>Munatia Reddita</i>	<i>sacerd(os) XVvir(alis)</i>	<i>Forum Popilii</i>	a. 186, 20 novembre	<i>CIL</i> X, 4726; <i>CCCA</i> IV 81; DUTHOY 10
<i>M. Rutilius Peculiaris</i>	<i>sac(erdos) et libr(arius) public(us) XVvir(alis)</i>	<i>Beneventum</i>	I secolo d.C., fine (liberto di <i>M. Rutilius Lupus</i> ?)	<i>AE</i> 1994, 538
<i>Servilia Varia</i> (appartenente a una <i>gens</i> di magistrati, decurioni e patroni di <i>Beneventum</i> )	<i>sacerd(os) XVvir(alis)</i> con <i>Terentia Flaviana</i>  <i>sac(erdos) prima</i>  <i>sacerdos prima</i>	<i>Beneventum</i>	a. 228, 9 aprile   a. 228, 22 luglio	<i>CIL</i> IX, 1538; <i>ILS</i> 4185; <i>CCCA</i> IV, 98; DUTHOY 54 <i>CIL</i> IX, 1541; <i>ILS</i> 4184; <i>CCCA</i> IV, 101; DUTHOY 57 <i>CIL</i> IX, 1542; <i>CCCA</i> IV, 102; DUTHOY 58
<i>Terentia Flaviana</i> (appartenente a una <i>gens</i> di vaste proprietà terriere)	<i>sacerd(os) XVvir(alis)</i> con <i>Servilia Varia</i>  <i>sacerdos secundo loco XVvir(alis)</i>	<i>Beneventum</i>	a. 228, 9 aprile	<i>CIL</i> IX, 1538; <i>ILS</i> 4185; <i>CCCA</i> IV, 98; DUTHOY 54 <i>CIL</i> IX, 1541; <i>ILS</i> 4184; <i>CCCA</i> IV 101; DUTHOY 57
<i>L. Pompeius Felicissimus</i>	<i>immunis dendr(ophorus) Suessul(ae) et sacerd(os) M(atris) D(eum) XVvir(alis) in vico Novanensi</i>	<i>inter Capuam et Nolam mansio ad Novas (ager di Suessula)</i>	fine II-I metà III secolo d.C.; il figlio <i>decurio</i> , <i>Ilvir, quaestor alim. et omnibus honor. perfunctus</i>	<i>CIL</i> X, 3764; <i>ILS</i> 6341; <i>CCCA</i> IV, 97
Anonimo (tribù <i>Galeria</i> )	<i>[sacerdos] XVvir(alis) Matri[s Deum]</i>	<i>Compsa</i>	II secolo d.C., seconda metà <i>IIIvir q.q.</i> ,	<i>CIL</i> IX, 981; <i>CCCA</i> IV, 109
<i>Bovia Maxima</i>	<i>sacerdos XVviral(is)</i>	<i>Potentia</i>	dedica a <i>Ceres Vert(--?)</i>	<i>CIL</i> X, 129; <i>ILS</i> 3337; <i>CCCA</i> IV, 124



NOME	DENOMINAZIONE	CENTRO ANTICO	DATAZIONE	PUBBLICAZIONI
<i>Caecilia Procula</i>	<i>sacerdos XVviralis</i>	<i>Brixia</i>	II secolo d.C.	<i>CIL</i> V, 4400; <i>InscrIt</i> V, 193
<i>Licinius Secundus in locum Claudii Restituti</i>	nomina di un <i>sacerdos</i> approvata dai <i>XVviri</i>	<i>Cumae</i>	a. 289 d.C. (cfr. <i>AE</i> 1997, 311)	<i>CIL</i> X, 3698; <i>ILS</i> 4175 add.; <i>CCCA</i> IV, 7; <i>AE</i> 1997, 311
<i>Iunius Titus</i>	<i>XVvir(alis) Arausens(ium)</i>	<i>Arausio (Gallia Narbonensis)</i>	a. 245, 30 settembre	<i>CIL</i> XII, 1567; <i>ILS</i> 4140; <i>CCCA</i> V, 363; DUTHOY 83
<i>Q. Samius Secundus</i>	<i>sacerdos ab XVviris occabo et corona exornatus, cui sanctissimus ordo Lugdunens(ium) perpetuitatem sacerdoti decrevit</i>	<i>Lugdunum</i>	a. 160, 9 dicembre	<i>CIL</i> XIII, 1751; <i>ILS</i> 4131; <i>CCCA</i> V, 386; DUTHOY 126

Solo il 10% circa dei sacerdoti e il 15% delle sacerdotesse si definisce *quindecemviralis*<sup>45</sup>, una percentuale troppo esigua per poter proporre un'analisi sufficiente dell'argomento. Si potrebbe supporre che tale attributo e quindi l'investitura ufficiale da parte dei *XVviri* riguardasse solo i sacerdoti operanti nelle colonie, in quanto il collegio era responsabile non solo di Roma, ma anche dei luoghi fuori dell'Urbe, ma in territorio romano. In tal caso però non si spiega perché in una stessa colonia, come ad esempio a Ostia o a *Beneventum*, alcuni rechino tale attributo e altri no e perché *sacerdotes quindecemvirales* sono presenti in centri che non sembrano aver avuto una deduzione coloniale (come *Compsa*). Elementi significativi non si possono desumere neppure dai contesti epigrafici. Forse semplicemente tale menzione era affidata all'iniziativa del singolo, per sottolineare l'importanza della funzione ottenuta.

Come si può notare, quasi tutte le attestazioni si concentrano nella penisola, ma ancora una volta si affacciano testimonianze, benché solo due, dalle Gallie, la *Narbonensis* (con *Arausio*) e la *Lugdunensis*. La prima menzione in ordine di tempo di un *quindecemviralis* a quanto sembra si ha a *Beneventum*, con quello che appare come il più antico testo taurobolico finora noto: anche la paleografia infatti suggerisce di riconoscere in *M. Rutilius Peculiaris* un liberto del *M. Rutilius Lupus*<sup>46</sup>, che nell'88/89 probabilmente

<sup>45</sup> Sulle sacerdotesse VAN HAEPEREN 2012, pp. 299-321 con elenco delle stesse alle pp. 318-321.

<sup>46</sup> La paleografia infatti ben si addice alla datazione alla fine del I secolo d.C. proposta da ADAMO

curò il restauro o l'abbellimento dell'Iseo della città e fece innalzare due obelischi pertinenti al tempio con dedica a Domiziano<sup>47</sup>. È possibile che l'uso dell'attributo sia invalso anche a distanza dal momento della riforma del culto attuata da Claudio, ma è ragionevole pensare che i *XVviri* sin dall'inizio abbiano esercitato un ruolo di controllo, benché formale, sui sacerdoti di Cibeles<sup>48</sup>.

Non è certo poi da trascurare che pure i *dendrophori*, associazione in stretta connessione con il culto della *Mater Magna*, in particolare con la cerimonia dell'*arbor intrat* nell'ambito delle celebrazioni metroache per la dea, nell'albo della città di Cuma<sup>49</sup>, datato al 9 ottobre del 251, che la tradizione manoscritta ci ha conservato, si definiscano *sub cura dei XVviri sacris faciundis*.

Solo per inciso non è infine da dimenticare quanto numerosi in età tardo-antica siano stati i *viri clarissimi* componenti del collegio quindecemvirale, come *Vettius Agorius Pretextatus*, *Alfenius Ceionius Kamenius*, *Clodius Hermogenianus*, *Iulius Italicus*, da annoverare tra i fedeli della *Mater Magna*, in quanto taurobolati: segno, questo, di tempi profondamente mutati, in cui, come è noto, gli appartenenti all'aristocrazia senatoria sommarono ormai nelle loro mani di ultimi pagani funzioni dell'antica religione di stato e adesione a *sacra peregrina*, come quello di Cibeles.

Un'iscrizione di *Potentia*, attualmente purtroppo irreperibile, ci conduce, a quanto sembra, verso il culto di Cerere: è una dedica alla dea *Ceres Vert(---)* da parte di *Bovia Maxima*<sup>50</sup>, che si definisce *sacerdos quindecemviralis*, con un attributo che abbiamo appena visto in uso solo tra le addette al culto della *Mater Magna*. Inevitabilmente una sfumatura d'incertezza attraversa la mente, dal momento che anche il culto di Cerere, come ricorda Festo, è annoverato tra i *sacra peregrina* e quindi sottoposto al controllo dei *XVviri sacris faciundis*. Del resto pure Henri Le Bonniec, nel suo fondamentale lavoro sul culto di Cerere, si chiede se *Bovia Maxima* possa essere stata una sacerdotessa della dea delle messi<sup>51</sup>.

MUSCETTOLA 1994, pp. 83-118, in particolare 96-100, non opportunamente criticata da GUADAGNO 2005, pp. 185, 195-196.

<sup>47</sup> CAMODECA 1982, pp. 138-139; cfr. anche, più diffusamente, TORELLI 2002, pp. 97-98, 187-189.

<sup>48</sup> SCHEID 1998, pp. 24-25, il quale osserva come non vi sia ragione di ammettere un tale controllo sull'investitura dei sacerdoti di Cibeles solo a partire dall'età antonina o dalla riforma di Claudio, come proposto rispettivamente da WISSOWA 1912, pp. 32-321 o da TURCAN 1989, pp. 54, 57.

<sup>49</sup> CIL X, 3699. VAN HAEPEREN 2010, pp. 259-266, riteneva di poter assegnare questo documento a *Puteoli*, ma CAMODECA 2010, pp. 242-243, precisa la sua pertinenza alla realtà cumana.

<sup>50</sup> CIL X, 129 = ILS 3337.

<sup>51</sup> LE BONNIEC 1958, p. 398, anche in considerazione della difficoltà di scioglimento dell'epiteto *Vert(---)* che accompagna il nome della dea.

In verità il culto di Cerere in Roma è un culto antico e locale: parlano in tal senso sia l'esistenza tra i *flamines* minori di un *flamen Cerialis*, di cui abbiamo memoria attraverso un passo di Servio Danielino<sup>52</sup> e in due documenti epigrafici di età imperiale, per un sacerdozio forse ripristinato da Augusto<sup>53</sup>, sia la presenza nel calendario più antico, della festività dei *Cerialia*, sia il costante collegamento con *Tellus*<sup>54</sup>. Ma il nome di Cerere è legato in particolare al tempio della triade plebea sull'Aventino<sup>55</sup> e questo è a sua volta connesso a quella che dalla tradizione viene ricordata come la prima consultazione dei libri sibillini nell'anno 496. Il mito di fondazione è narrato da Dionigi d'Alicarnasso<sup>56</sup> che ne affida il voto al dittatore *A. Postumius*<sup>57</sup> al momento della conclusione della guerra latina, quando una carestia minacciava i Romani<sup>58</sup>, e la dedica, tre anni dopo, a Spurio Cassio. Che si intenda o meno accogliere la tradizio-

<sup>52</sup> RADKE 1979, pp. 86-91; VANGGAARD 1988, pp. 73, 110, 164 – SERV. *georg.* 1.21: *Fabius Pictor hos deos enumerat, quos invocat flamen sacrum Cereale faciens Telluri et Cereri: Vervactorem, Reparatorem, Imporcitorem, Insitorem, Obaratorem, Occatorem, Sarritorem, Subruncinatorem, Messorum, Convectorum, Conditorem, Promitorem.*

<sup>53</sup> L'uno rinvenuto a *Mevania*, in Umbria, *CIL* XI, 5028 = *ILS* 1447 = EDR157689 (RÜPKE 2005, n. 1030), databile in età vitelliana. Si tratta del cavaliere *Sex. Caesius Sex. f. Propertianus*, che molto probabilmente ebbe da Vitellio le tre cariche palatine *a patrimonio et hereditatium et a libellis* (ufficio in precedenza tenuto da liberti) e forse nello stesso anno 69 ottenne il flaminato minore (cfr. DEMOUGIN 1992, pp. 610-611, n. 711). Il secondo è relativo a *T. Statilius Optatus*, che tra l'età flavia e quella traianea svolse una notevole carriera procuratoria, probabilmente fino alla prefettura dell'annona (*CIL* VI, 31863 = 41272 = *ILS* 9011: alla r. 4 l'integrazione *C[erialis]* si adatta meglio allo spazio rispetto a *C[armentalis]*; RÜPKE 2005, n. 3137).

<sup>54</sup> Quali divinità, indissolubilmente connesse alla coltivazione dei campi e sanzionanti religiosamente, in quanto oggetto di due culti pubblici, la politica mirante alla redistribuzione del suolo tra patrizi e plebei, politica che muove l'agire di *Spurius Cassius*, vengono a spiegare la controversa figura di questo, la tragica fine e la sua stretta connessione con i relativi luoghi di culto nell'Urbe, presso il Circo Massimo e alle *Carinae* (DE CAZANOVE 1989, pp. 93-116). Le due dee sono onorate insieme nel corso delle *feriae Sementivae* e le *Carinae* offrono un comune luogo di culto.

<sup>55</sup> Con il tempio si venne a creare anche un vero e proprio corpo delegato al culto della triade, l'edilità quale magistratura e sacerdozio, come sottolinea SABBATUCCI 1954, pp. 255-333.

<sup>56</sup> D. H. 6.17.2-4, per quanto riguarda il voto da parte di *A. Postumius* e 94.3 per quanto riguarda la *dedicatio* da parte di *Spurius Cassius*.

<sup>57</sup> Una tradizione che si ritrova ancora in *TAC. ann.* 2.49. Cfr. anche CALISTI 2007, pp. 245-270 e PELLAM 2014, pp. 74-95.

<sup>58</sup> ZEVI 2012, pp. 32-33 ritiene che la carestia sia stata determinata dall'impossibilità di ottenere frumento dalla vicina Cuma per la sua alleanza con i Tarquini; di qui la necessità di rivolgersi probabilmente a Siracusa. DE CAZANOVE 1990, p. 380 nega invece che il santuario sia legato a importazioni frumentarie da lontano e non ne sottolinea l'essenza plebea, ma piuttosto vede nell'interesse crescente verso Cerere il ricorso contro l'arbitrarietà d'azione dei patrizi.

ne<sup>59</sup>, in ogni caso l'esito della consultazione da parte dei 'guardiani' dei libri (φύλακες, come Dionigi li definisce), non imponeva in questo caso l'introduzione di un nuovo culto, ma semplicemente il placare le divinità (ἐξιλασθαι τοὺς θεούς). D'altro canto un indubbio influsso ellenico può leggersi nel fatto che per testimonianza di Plinio, che dipende da Varrone, la decorazione del tempio venne affidata ad artisti di lingua greca, o per meglio dire dorica, Damofilo e Gorgaso<sup>60</sup>. Tanti e valenti studiosi si sono occupati dell'argomento, con esiti molto spesso discordanti e non è possibile né opportuno in questa sede entrare nel merito. Ciò che si può affermare è il fatto che progressivamente nel tempo alla Cerere locale, venerata anche in tante contrade italiane, si sia venuta a sovrapporre la greca Demetra, con i suoi riti, la sua lingua, i suoi miti, le sue sacerdotesse, il suo volgere lo sguardo quasi esclusivamente al mondo femminile<sup>61</sup>. Già prima della battaglia di *Cannae* le donne romane celebravano il *sacrum anniversarium* della dea, il momento di dolore per la perdita della figlia Persefone e la gioia provata nel poterla riabbracciare<sup>62</sup>: una ricorrenza festosa, che all'indomani della battaglia che tanti lutti aveva portato a madri, mogli, figlie, sorelle, fu *intermissum*, interrotta o forse semplicemente non celebrata<sup>63</sup>. In seguito, agli inizi del II secolo a.C., all'anno 191 viene datata l'introduzione di un'altra espressione di culto, il *ieiunium Cereris*, l'astinenza rituale praticata dalle donne, quella che Ganimede nel *Satyricon* petroniano<sup>64</sup> dice che ormai ai suoi tempi più nessuna osservava. È Livio<sup>65</sup> che ricorda come in tale anno, in seguito ad una serie di prodigi nefasti, il senato avesse deciso di consultare i libri sibillini e i *Xviri* avessero indicato l'istituzione del *ieiunium Cereris* da tenersi ogni quattro anni, un aspetto del culto matronale eleusino, forse giunto attraverso l'area campana. Mentre per il *sacrum anniversarium Cereris* non siamo in grado di indicare una precisa collocazione nell'anno, perché certo connesso alla battaglia di *Cannae*, che ebbe luogo il 2 agosto, ma di un calendario pregiuliano<sup>66</sup>, per il *ieiunium* della dea

<sup>59</sup> In SANTI 2000, pp. 21-32 un esame del problema relativo alla consultazione al tempo dei libri sibillini.

<sup>60</sup> PLIN. *nat.* 35.154 definisce «tuscaniche» le decorazioni, coeve alla costruzione del tempio.

<sup>61</sup> CHIRASSI COLOMBO 1981, in particolare pp. 420-423.

<sup>62</sup> Come è definita in FEST. p. 86 Lindsay: *Graeca sacra festa Cereris ex Graecia translata, quae ob inventionem Proserpinae matronae colebant*.

<sup>63</sup> LIV. 22.56.4. All'interruzione pensa LE BONNIEC 1958, pp. 400-404; non venne celebrata secondo WAGENVORST 1960, pp. 111-142.

<sup>64</sup> PETRON. 44.

<sup>65</sup> LIV. 36.37.4.

<sup>66</sup> DEGRASSI 1963, p. 493, indicati sotto il 10 agosto.

abbiamo la testimonianza dei *Fasti Amiternini*, redatti in età tiberiana<sup>67</sup>, che lo collocano al 4 ottobre, quando evidentemente da molto tempo doveva avere una ricorrenza annuale<sup>68</sup>. Nel progressivo processo di ellenizzazione ancora una volta vengono in primo piano i *Xviri s.f.*, nell'anno 133, un anno ancora una volta drammatico, segnato dai violenti scontri che avevano portato all'uccisione di Tiberio Gracco. Si consultano i libri sibillini, come ricorda Cicerone, *ex quibus inventum est Cererem antiquissimam placari oportere*<sup>69</sup> e i componenti il collegio o almeno una parte, si recarono ad Enna, in pellegrinaggio nel luogo in cui sorgeva il tempio più antico e importante della dea, nei campi in cui Cerere aveva ritrovato sua figlia e aveva fatto dono del grano ai siciliani, per primi. Non ad Eleusi, dunque, ma nell'isola, dove ancora però era viva la rivolta servile di Euno, che verrà sedata solo nel 132: forse i Romani andarono a rinsaldare legami di solidarietà politica non meno che religiosa.

Pochi decenni dopo la valenza civica insita nella religiosità romana invitò a concedere la cittadinanza alle sacerdotesse che celebravano i *Graeca sacra Cereris*, provenienti, come afferma Cicerone, dalla Magna Grecia, da *Neapolis* e da *Velia* in particolare. In un noto passo della *Pro Balbo*<sup>70</sup> l'oratore, con l'efficacia che gli è abituale, osserva che si voleva così *ut deos immortales scientia peregrina et externa, mente domestica et civili precaretur*. Cicerone e Valerio Massimo<sup>71</sup> ricordano il nome della prima sacerdotessa, *Calliphana*, una donna di *Velia*. L'epigrafia rivela per ora il nome di altre due, cittadine romane come indica la loro onomastica, *Favonia*<sup>72</sup> di età tardo repubblicana, e *Casponia Maxima*<sup>73</sup>, che la paleografia colloca già nella prima età imperiale, la quale, particolare non privo di significato, si definisce *Sicula*.

<sup>67</sup> DEGRASSI 1963, pp. 194-195, 200, 517.

<sup>68</sup> SPAETH 1996, pp. 96-97 vuole vedere in questa nuova celebrazione la risposta plebea al culto patrizio della *Mater Magna*, che nello stesso anno dedicava il tempio sul Palatino. Cfr. anche PELLAM 2014, p. 90.

<sup>69</sup> CIC. *Verr.* 4.108.

<sup>70</sup> CIC. *Balb.* 55.

<sup>71</sup> VAL. MAX. 1.1.1: *Cererique, quam more Graeco venerari instituerant, sacerdotem a Velia, cum id oppidum nondum civitatis accepisset nomen, Calliphanam peterent vel, ut alii dicunt Calliphoenam, ne deae vetustis ritibus perita deesset antistes.*

<sup>72</sup> CIL VI, 2182 e pp. 3303, 3826 = CIL I<sup>2</sup>, 974 e p. 964 = ILLRP 61 = ILS 3342: *Favonia M. f. / sacerdos Cereris / publica p(opuli) R(omani) Q(uiritium)*. Attualmente conservata nei Musei Vaticani, Galleria Lapidaria, sett. 47, 10, n. inv. 6759.

<sup>73</sup> CIL VI, 2181 e p. 3826 = 32443 = ILS 3343 = EDR122671: *Casponia P. f. / Maxima / sacerdos Cereris / publica populi / Romani, Sicula*. Attualmente conservata nell'*Antiquarium* Comunale del Celio NCE 4653.

Dunque abbiamo visto i *XVviri* intervenire nei momenti di crisi, per trovare a questi un rimedio, che talvolta, come sappiamo e abbiamo notato nei casi in esame, è nell'introduzione nel culto pubblico di divinità che giungono da lontano. Non è l'oracolo sibillino in sé che vale, ma è l'interpretazione che essi ne danno, suggerita dall'esperienza e dalla cautela politica; la capacità di trovare in un messaggio oscuro, spesso del tutto incomprensibile, la soluzione valida per superare le difficoltà, con la risposta, l'*edictum*, che i componenti il *collegium* presentano all'assemblea dei senatori.

Non era compito dei *XVviri* occuparsi dei fedeli: il loro intervento in questi casi era solo nel rapporto tra *res publica* e divinità straniere, tra *res publica* e operatori dei *sacra peregrina*, nella tutela del *mos maiorum* di cui erano custodi.

## BIBLIOGRAFIA

- ADAMO MUSCETTOLA 1994  
S. ADAMO MUSCETTOLA, *I Flavi tra Iside e Cibebe*, «PP» 49, 83-118.
- ALVAR 2008  
J. ALVAR, *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*, Leiden-Boston.
- BONNET, BRICAULT 2016  
C. BONNET, L. BRICAULT, *Le jour du débarquement: Cybèle à Rome*, in *Quand les dieux voyagent: cultes et mythes en mouvement dans l'espace méditerranéen en antique*, Genève, 91-111.
- BRIZZI 1994  
G. BRIZZI, *Il culto di Mens e la seconda guerra punica: la funzione di un'astrazione nella lotta ad Annibale*, in Y. LE BOHEC (a cura di), *L'Afrique, la Gaule, la Religion à l'époque romaine. Mélanges à la mémoire de Marcel Le Glay*, Bruxelles, 512-522.
- CALABRIA 1992  
P. CALABRIA, *La monetazione di L. Rubrius Dossenus*, «RItNum» 94, 65-85.
- CALISTI 2007  
F. CALISTI, *Cerere: la Demetra romana? Storia di una sovrapposizione imperfetta*, «StMatStRel» 73, 245-270.
- CALZA 1940  
G. CALZA, *La necropoli del porto di Roma nell'Isola Sacra*, Roma.
- CAMODECA 1982  
G. CAMODECA, *Ascesa al senato e rapporto con i territori d'origine. Italia: regio I (Campania esclusa la zona di Capua e Cales), II (Apulia et Calabria), III (Lucania et Bruttii)*, in *Epigrafia e ordine senatorio, 2. Atti del Colloquio internazionale AIEGL, Roma, 14-20 maggio 1981*, Roma, 101-163.
- CAMODECA 2010  
G. CAMODECA, *Sull'élite e l'amministrazione cittadina di Cuma romana*, in L. LAMOINE, C. BERENDONNER, M. CÉBEILLAC GERVAISONI (a cura di), *La praxis municipale dans l'Occident romain*, Chamalières, 219-244.
- DE CAZANOVE 1989  
O. DE CAZANOVE, *Spurius Cassius, Cérès et Tellus*, «REL» 67, 93-116.
- DE CAZANOVE 1990  
O. DE CAZANOVE, *Le sanctuaire de Cérès jusqu'à la deuxième sécession de la plèbe*, in *Crise et transformation des sociétés archaïques de l'Italie antique au V<sup>e</sup> siècle av. J.-C.*, in *Actes de la table ronde organisée par l'Ecole Française de Rome et l'Unité des recherches étrusco-italiques associée au CNRS, Rome, 19-21 novembre 1987*, Roma, 372-399.
- CCCA  
M. J. VERMASEREN, *Corpus Cultus Cybelae Attidisque*, Leiden 1977-1989.
- CHIRASSI COLOMBO 1981  
I. CHIRASSI COLOMBO, *Funzioni politiche ed implicazioni culturali nell'ideologia religiosa di Ceres nell'impero romano*, in *ANRWII*, 17.1, 403-428.
- CIFARELLI, AMBROSINI, NONNIS 2002-2003  
E. M. CIFARELLI, L. AMBROSINI, D. NONNIS, *Nuovi dati su Segni medio-repubblicana: a proposito di un nuovo pocolom dall'acropoli*, «RendPontAc» 75, 245-325.

CRAWFORD 1974

M. CRAWFORD, *Roman Republican Coinage*, London-New York.

DEGRASSI 1963

A. DEGRASSI, *Inscriptiones Italiae*, XIII – Fasti et elogia, *fasc. II* – Fasti anni Numani et Iuliani, Roma.

DEMOUGIN 1992

S. DEMOUGIN, *Prosopographie des chevaliers romains julio-claudiens (43 av. J.-C.–70 ap. J. C.)*, Rome.

DI MANZANO *et alii* 2006-2007

P. DI MANZANO *et alii*, *Indagini archeologiche nella chiesa di San Bartolomeo*, «RendPontAc» 79, 125-134.

DUTHOY 1969

R. DUTHOY, *The taurobolium, its evolution and terminology*, Leiden.

ELKINS 2015

N. T. ELKINS, *Monuments in miniature. Architecture on Roman Coinage*, New York.

FERRI 2006

G. FERRI, *L'evocatio romana – I Problemi*, «StMatStorRel» 72, 205-244.

FERRI 2010

G. FERRI, *Tutela segreta ed evocatio del politeismo romano*, Roma.

GIRONE 1998

M. GIRONE, *Ἰαματὰ. Guarigioni miracolose di Asclepio in testi epigrafici*, Bari.

GUADAGNO 2005

G. GUADAGNO, *Il ruolo della donna nel culto della Magna Mater: la documentazione epigrafica di Benevento*, in A. BUONOPANE, F. CENERINI (a cura di), *Donna e vita cittadina nella documentazione epigrafica. Atti del II Seminario sulla condizione femminile nella documentazione epigrafica, Verona, 25-27 marzo 2004*, Faenza, 183-197.

GUARDUCCI 1971

M. GUARDUCCI, *L'isola Tiberina e la sua tradizione ospedaliera*, «RendLinc» 26, 267-281.

LE BONNIEC 1958

H. LE BONNIEC, *Le culte de Cérès*, Paris.

LOVANO 2002

M. LOVANO, *The age of Cinna. Crucible of Late Republican Rome*, Stuttgart.

PANCIERA 2016

S. PANCIERA, CIL VI 8, 1. *Inscriptiones sacrae. Fragmenta*, II, in V. GASPARINI (a cura di), *Vestigia. Miscellanea di studi storico-religiosi in onore di Filippo Coarelli nel suo 80° anniversario*, Stuttgart, 367-380.

PELLAM 2014

G. PELLAM, *Ceres, the Plebs and Libertas in the Roman Republic*, «Historia» 63, 74-95.

RADKE 1979

G. RADKE, *Die Götter Altitaliens*, Münster.

RENBURG 2006-2007

G. H. RENBURG, *Public and private places of worship in the cult of Asclepius at Rome*, «MemAmAc» 51-52, 87-172.

RIEGER 2004

A. K. RIEGER, *Heiligtümer in Ostia*, München.

RÜPKE 2005

J. RÜPKE, *Fasti sacerdotum. Die Mitglieder der Priesterschaften und das sakrale Funktionspersonal römischer, griechischer, orientalischer und jüdisch-christlicher Kulte in der Stadt Rom von 300 v. Chr. bis 499 n. Chr.*, Stuttgart.

SABBATUCCI 1954

D. SABBATUCCI, *L'edilità romana: magistratura e sacerdozio*, «MemLinc» 8, 3, 255-333.



- SACCO 2001  
L. SACCO, *Nota su alcuni aspetti storico-religiosi dell'“evocatio”*, «Mythos» 5, 131-147.
- SANTI 2000  
C. SANTI, *I libri sibillini e il problema delle prime consultazioni*, «StMatStorRel» 24, 21-32.
- SCHEID 1994  
J. SCHEID, *Les archives de la piété. Réflexions sur les livres sacerdotaux*, in *Le mémoire perdue. A la recherche des archives oubliées, publiques et privées de la Rome antique*, Paris, 173-185.
- SCHEID 1998  
J. SCHEID, *Les livres sibyllins et les archives des quindécenvirs*, in *La mémoire perdue. Recherches sur l'administration romaine*, Rome, 11-26.
- SCHEID 2012  
J. SCHEID, *Plutarch Römische Fragen. Ein virtueller Spaziergang im Herzen des alten Rom*, Darmstadt.
- SHACKLETON BAILEY 1977  
Cicero: *epistulae ad familiares*, ed. D. R. SHACKLETON BAILEY, Cambridge.
- SHERK 1970  
R. K. SHERK, *The Municipal Decrees of The Roman West*, Buffalo.
- SPAETH 1996  
B. S. SPAETH, *The roman goddess Ceres*, Austin.
- SPICKERMANN 2013  
W. SPICKERMANN, *Women and the cult of Magna Mater in the western provinces*, in E. HEMELRIJK, G. WOOF (a cura di), *Women and the Roman City in the Latin West*, Leiden, 147-168.
- TIUSSI 1999  
C. TIUSSI, *Il culto di Esculapio nell'area nord-adriatica*, Roma.
- TORELLI 2002  
M. TORELLI, *Benevento romana*, Roma.
- TURCAN 1989  
R. TURCAN, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris.
- VAN ANDRINGA 2007  
W. VAN ANDRINGA, *Religions and the integration of Cities in the Empire in the Second Century AD: the Creation of a Common Religious Language*, in J. RÜPKE (a cura di), *A companion to Roman religion*, Malden Mass., 83-95.
- VANGGAARD 1988  
J. H. VANGGAARD, *The flamen. A Study in the History and Sociology of Roman Religion*, Copenhagen.
- VAN HAEPEREN 2006  
F. VAN HAEPEREN, *Fonctions des autorités politiques et religieuses romaines en matière de ‘cultes orientaux’*, in C. BONNET, J. RÜPKE, P. SCARPI (a cura di), *Religions orientales – culti misterici. Neue Perspektiven--nouvelles perspectives – prospettive nuove: im Rahmen des trilateralen Projektes «Les religions orientales dans le monde gréco-romain»*, Stuttgart, 39-51.
- VAN HAEPEREN 2010  
F. VAN HAEPEREN, *Réflexions sur les dendrophores de Pouzzoles, à partir de CIL, X 3699, «ZPE» 172, 259-266.*
- VAN HAEPEREN 2011  
F. VAN HAEPEREN, *Les acteurs du culte de Magna Mater à Rome et dans les provinces occidentales de l'Empire*, in S. BENOIST, A. DAGUET- GAGEY, C. HOËT-VAN CAUWENBERGHE (a cura di), *Figures d'empire, fragments de mémoire. Pouvoirs et identités dans le monde romain impérial (II<sup>e</sup> s. av. n. è.-VI<sup>e</sup> s. de n. è.)*, Villeneuve d'Ascq, 467-484.
- VAN HAEPEREN 2012  
F. VAN HAEPEREN, *Les prêtresses de Mater Magna dans le monde occidental*, in G. URSO (a cura di),

Sacerdos. *Figure del sacro nella società romana. Atti del convegno internazionale Cividale del Friuli, 26-28 settembre 2012*, Milano, 299-321.

WAGENVOORT 1960

H. WAGENVOORT, De dea Cerere deque eius mysterii Romanis, «Mnemosyne» 13, 111-142.

WISSOWA 1912

G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, München.

ZEHNACKER 1964

H. ZEHNACKER, *Le monnayage de L. Rubrius Dossenus et la victoire d'Esculape*, in M. RENARD (a cura di), *Hommages à Jean Bayet*, Bruxelles, 739-748.

ZEVI 2012

F. ZEVI, *Roma e la Sicilia nel V sec. a.C. Qualche nota*, in *Sacra Nominis Latini. I santuari del Lazio arcaico e repubblicano. Atti del Convegno Internazionale, Roma, Palazzo Massimo, 19-21 febbraio 2009*, «Ostraka» numero speciale, 29-36.

Marie-Thérèse RAEPSAET-CHARLIER

Les *Matrones* ubiennes et la colonie agrippinienne

ABSTRACT

This paper tries to analyse synthetically the local origins and the romanised development of the cult of the *Matronae*. We explain its organisation in the *civitas Ubiorum*, then in the *colonia Agrippinensis* (CCAA) in Köln, and also propose to understand which function the *Matronae* exercise, and in the other hand, the *Matres* at different levels of civic protection.

KEYWORDS

Roman Religion, Köln, *Matronae*, *Matres*, civic cult, tribal cult, *civitas Ubiorum*, *curia*, *Germania inferior*

Pour étudier les *sacra peregrina* dans une colonie romaine, la documentation de Germanie inférieure nous offre une opportunité particulière: les *Matrones* constituent, en effet, un culte entré dans le panthéon officiel de Cologne, qui repose sur des bases religieuses indigènes et qui était organisé par des institutions présentant également des racines indigènes malgré leur nom latin, les *curies*. De surcroît il peut être intéressant de rappeler aussi en quoi le culte des *Matres*, également bien implanté dans la même région, en était à la fois proche et différent.

La bibliographie concernant ces cultes est considérable. La parcourir et en exposer les versions, établir une historiographie<sup>1</sup> aboutirait à une juxtaposition de théories diverses. Aussi vais-je tenter plutôt une synthèse de la problématique en recourant, chaque fois que cela semblera utile, aux études récentes qui apportent des éclairages partiels intéressants.

*Les Matrones dans le territoire ubien de la rive gauche du Rhin. Bilan sommaire de l'épigraphie*

Posons tout d'abord les bases de notre information. La zone géographique qui constitue, au moment 'épigraphique' où nous saisissons les sources, le territoire de la colonie agrippinienne fondée par Claude représente la région où Agrippa, probablement en 19-18, a installé le peuple germanique des Ubiens qui habitait auparavant la rive droite du Rhin (TAC. *ann.* 12.27.1; cf. STR. 4.3.4-5) et qui bénéficiait sans doute d'un *foedus* bilatéral (TAC. *ann.* 13.57.3)<sup>2</sup>. Cette population paraît ethniquement assez cohérente même si elle comprenait peut-être ou sans doute (les opinions varient) des Éburons théoriquement exterminés par César mais en réalité bien présents sur la scène de la constitution des *civitates* de Germanie par Drusus<sup>3</sup>. Il est important de souligner que les Ubiens étaient déjà connus de César<sup>4</sup> qui en fait l'éloge. Il ne s'agit pas de simples 'barbares' mais d'un peuple organisé que César qualifie de *civitas ampla atque florens* (BG 4.3). Non seulement les Ubiens devaient avoir une organisation politique solide sous la houlette d'une aristocratie reconnue par le pouvoir romain mais bien évidemment aussi leur religion, selon des structures que nous pouvons tenter de reconstituer hypothétiquement d'après des modèles anthropologiques<sup>5</sup>. Les Ubiens ainsi transplantés sont ensuite installés en *ci-*

<sup>1</sup> Voir pour des travaux récents RAEPSAET-CHARLIER 2015, pp. 204-217.

<sup>2</sup> ECK 2004, pp. 46-62; ECK 2007, pp. 9-32.

<sup>3</sup> RAEPSAET 2013.

<sup>4</sup> ECK 2004, pp. 31-45.

<sup>5</sup> ROYMANS 1990, pp. 21-29 et 49-92.

*vitas* au sens romain du terme. Cette organisation doit, selon toute vraisemblance, avoir eu lieu en concomitance avec la création de la province de Germanie, sans doute en 7, de manière à faire du site de la capitale provinciale et de l'*Ara*, l'autel du culte impérial, le chef-lieu d'une *civitas* constituée et stable, l'*oppidum Ubiorum* implanté sur le site de la future colonie. De la vie religieuse de cette *civitas* nous sommes réduits aux conjectures étant donné que cette période augustéenne et tibérienne n'a livré que fort peu de témoignages écrits en dehors des inscriptions émanant de soldats qui ne nous informent guère des pratiques indigènes. En 50 Claude fonde une colonie de déduction avec des vétérans légionnaires et bouleverse la vie administrative, politique et religieuse des habitants de l'*oppidum*, même si les colons étaient sans doute peu nombreux<sup>6</sup>. Sur le plan théorique et institutionnel, la colonie devait répondre aux mêmes règles que les autres, telles que nous pouvons les saisir au départ de la loi d'Urso<sup>7</sup>. Sur place, en ce qui concerne les spécificités locales, les rares informations dont nous pouvons disposer sont des allusions peu détaillées mais significatives rapportées par Tacite (*hist.* 4.65) dans son récit de la révolte des Bataves et du refus des Ubiens de s'y associer. Tacite, en effet, met dans la bouche des habitants indigènes de la colonie un discours qui explique combien les colons et les *incolae* sont désormais fortement mêlés dans une population mixte qui a pratiqué mariages et alliances. Nous sommes vingt ans après la fondation. Une génération à peine et les intérêts sont déjà communs. Nous rencontrons ici une situation, en tout cas dans le chef-lieu, que l'on peut suivre dans certaines colonies romaines de Narbonnaise<sup>8</sup> où, assez rapidement, les indigènes ont acquis la citoyenneté. Sur le territoire colonais la présence de pérégrins se maintient plus longtemps mais les liens tissés avec les colons sont suffisamment étroits pour que les Ubiens ne se rallient pas aux insurgés. Qu'en est-il de la religion? Tacite n'en parle pas. Pour tenter d'y voir clair nous devons examiner la documentation épigraphique et elle est immense. Le nombre de dédicaces religieuses de ce territoire est considérable et la majorité des textes relèvent du culte des *Matrones*<sup>9</sup>, toujours représentées par une triade féminine. Que constatons-nous? Réparties dans les régions agricoles ou minières, bien davantage que dans les agglomérations, les *Matrones* apparaissent quasiment partout avec une diversité exceptionnelle de dénominations<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> GALSTERER 1999, pp. 260-261.

<sup>7</sup> *Roman Statutes* 1996, I, n. 25. Voir BERTRAND 2015, pp. 84-94 pour les implications religieuses.

<sup>8</sup> Voir TRAN 2015, pp. 24-25.

<sup>9</sup> Le comptage de SPICKERMANN 2008, p. 189 monte à 853 dédicaces, nombre qui augmente chaque année.

<sup>10</sup> RÜGER 1987, pp. 1-3 (mais il comptabilise aussi les *Matres* et des divinités différentes comme *Nehalennia* ou les *Iunones*); voir aussi HERZ 1989, pp. 217-218.

Du point de vue linguistique, ces dénominations peuvent être celtiques<sup>11</sup> ou germaniques<sup>12</sup>, voire hybrides<sup>13</sup> ou balancées entre les deux langues (*Alagabiae* / *Ollogabiae*<sup>14</sup>), plus rarement latines<sup>15</sup>. Les étymologies<sup>16</sup> sont diverses mais conduisent à des noms de personne (*Seccanehae* / *Seccus*; *Albiahenae* / *Albius*), de lieu (*Mahalinehae*, *Textumehae*), de rivière (*Nersihenae*, *Renahenae*) ou de peuplade (*Austriahenae* / *Austriates*; *Gesahenae* / *Gesationes*; *Etrahenae* / *Etrates*). Elles sont honorées de manière presque exclusivement locale et, d'un village à l'autre, l'épithète varie. Un certain nombre de dédicaces sont des trouvailles isolées, mais beaucoup appartiennent à des sanctuaires bien reconnus<sup>17</sup> et spécifiquement dédiés, caractéristique impliquant un degré important d'organisation et de cohérence qui ne connaît que très peu d'exceptions. Pour en revenir aux épiclèses<sup>18</sup>, celles-ci montrent quelle fonction précise le dévot souhaite voir exercer par le dieu; il peut même s'adresser au même dieu dans une seule inscription avec plusieurs épiclèses différentes pour lui demander de mettre en œuvre plusieurs aspects de son pouvoir<sup>19</sup>. La variété des épiclèses, développée notamment au plan local par l'*interpretatio*, multiplie les divinités en identifiant chacune des facettes de sa fonction. Chacune des appellations des *Matrones* indique quelle part précise de la population ou du territoire était protégée par la triade. L'importance décisive de l'épiclèse apparaît aussi dans le fait que certaines dédicaces font l'impasse sur le terme *Matronis* et se contentent de l'épithète. C'est l'épithète qui identifie les divinités dans l'esprit de ces dédicants. Sur le plan archéologique, ces lieux de culte apparaissent au premier siècle dans des installations réduites, en bois par exemple, pour connaître une certaine monumentalisation à l'époque flavienne, époque où les premières inscriptions font leur apparition.

<sup>11</sup> SCHMIDT 1987.

<sup>12</sup> NEUMANN 1987.

<sup>13</sup> SCHMIDT 1987, pp. 141-146.

<sup>14</sup> SCHMIDT 1987, p. 144.

<sup>15</sup> Les *Veteranehae* apparemment latines sont germaniques: BIRLEY 2008; SHAW 2011, pp. 14-17.

<sup>16</sup> Voir par exemple RÜGER 1972, pp. 255-256; SCHMIDT 1987; NEUMANN 1987.

<sup>17</sup> Eschweiler-Fronhoven, Nideggen-Abenden, Morken-Harff, Nettersheim et Pesch, sans oublier Bonn, plus tardif, sont les sites qui réunissent un grand nombre d'autels. Voir SPICKERMANN 2008, pp. 189-194.

<sup>18</sup> Il n'y a aucune raison valable de renoncer au terme spécifique d'«épiclèse» pour les qualifications des *Matrones* et de le remplacer par une dénomination passe-partout de «Kultnamen» (SPICKERMANN 2010, p. 216). Le terme propre (du grec *epiklesis*) a le mérite de renvoyer directement à une façon antique de dénommer les dieux et de préciser leur fonction, alors que les dénominations génériques à destination de bases de données (voir par exemple HAINZMANN 2005) réduisent une composante interne du culte à une classification technique moderne.

<sup>19</sup> Cf. SCHEID, SVENBRO 2005, p. 101.

Les dédicants<sup>20</sup> sont des indigènes, souvent cependant déjà citoyens romains – ce qui confirme l'évolution sociétale de la colonie: *tria* ou *duo* nomina, avec des formes linguistiques latines, celtiques ou germaniques. Les pérégrins sont plus rares. C'est assez logique dans le territoire d'une colonie romaine. Les soldats sont également présents, d'origine locale ou non. Ces soldats sont parmi les premiers dévots que l'on puisse dater avec certitude à l'époque flavienne<sup>21</sup>.

Il faut souligner aussi que les dédicaces aux *Matrones*, à la différence de la plupart des autres dieux, sont souvent non votives et relèvent d'une formulation du type *ex imperio* qui dénote d'autres formes rituelles de pratiques religieuses et dédicatoires<sup>22</sup>. Par ailleurs la représentation des divinités<sup>23</sup> est stéréotypée: elles sont trois dont les deux extérieures portent une coiffe bien reconnaissable. Cette coiffe doit représenter une signature ubienne du culte, une marque visible du lien très fort que ce culte présentait avec la population ubienne d'origine. En effet cette coiffe est présente sur d'autres monuments que les autels de *Matrones*, portée par des femmes de la bonne société ubienne et agrippinienne. J'en veux pour exemple l'autel de Mercure<sup>24</sup> à Sechem où une dame à la coiffe fait une offrande sur un autel classique; j'y ajouterai aussi la stèle funéraire de Beller près d'Ahrweiler où Stefanie Martin-Kilcher<sup>25</sup> a rapproché des *Matrones* les deux femmes à la coiffe 'de matrone' qui figurent en rangée supérieure des reliefs. Elles doivent être interprétées comme des ancêtres dotées du signe extérieur de leur place dans la société ubienne/agrippinienne, probablement sans connotation religieuse. Cela dit, cette stèle de la première moitié du I<sup>er</sup> siècle représente une des premières images de cette coiffe. Une autre caractéristique du culte des *Matrones* tel qu'il apparaît dans le territoire ubien en rive gauche est son organisation: sans que l'on puisse détailler la manière dont elle

<sup>20</sup> On peut s'en faire une idée d'après l'étude globale de l'onomastique de la cité dans WEISGERBER 1969; voir aussi par exemple ALFÖLDY 1968, pp. 70-80; SPICKERMANN 2002, p. 159; SCHEID 2006, pp. 308-311; ECK, KOSSMANN 2009, pp. 96-97; BILLER 2010 *passim*; THOMAS 2014, p. 132.

<sup>21</sup> Cf. *infra*.

<sup>22</sup> ALFÖLDY 1968, p. 81; SPICKERMANN 2008, pp. 75-76; SPICKERMANN 2002, pp. 166-167; SPICKERMANN 2010, p. 228: il est toutefois hasardeux de tenter d'expliquer la genèse de cette formule par la romanisation des pratiques dans les temples ubiens qui aurait engendré un «besoin accru de justifications»; ce type de formulation est également fréquent dans nos provinces en dehors de toute relation avec le culte matronal.

<sup>23</sup> HORN 1987, p. 36; WILD 1968.

<sup>24</sup> Musée de Cologne (NOELKE 2011, p. 481, fig. 12); voir aussi une dédicace à Jupiter de Cologne (NOELKE 2011, p. 480, fig. 11); également des dédicaces aux *Matrones*: par exemple NOELKE 2011, p. 477, fig. 8; p. 478, fig. 9; p. 479, fig. 10; sur la face latérale d'un autel aux *Matrones* du musée de Bonn, une dame âgée portant la coiffe et faisant une offrande: NOELKE 2011, p. 541, fig. 57b.

<sup>25</sup> MARTIN-KILCHER 2014, pp. 599-607; l'article offre aussi des exemples de la coiffe (fig. 14) mais toutes les images ne sont pas convaincantes.

fonctionnait dans le quotidien des gestes, des fêtes et des réunions, on constate la présence de curies. Ces curies portent des noms indigènes dont certains peuvent être mis en relation directe avec l'épithète des *Matrones* qu'elles devaient servir. Les exemples les plus clairs résident dans le cas des *Matrones Amratninae* (AE 1984, 672) et la curie *Amratinna* (AE 1972, 356), ou encore *Etrahenae* (CIL XIII, 7890) et *curia Etratium* (AE 1972, 357). Comme toutes les religions de l'époque, le culte des *Matrones* comprenait des banquets que les curies devaient organiser. Une inscription en particulier (CIL XIII, 1766) nous parle de ces équipements dont certains sanctuaires<sup>26</sup> présentent les vestiges. Une dernière caractéristique concerne un éventuel dieu parèdre: on repère ainsi les *Matres Frisavae* et Mercure *Friausius* (CIL XIII, 8633 et CIL XIII, 8726) ou les *Matronae Channinae* et Mercure *Channinius* (AE 1945, 5; CIL XIII, 7781). Le pendant masculin de ces divinités topiques était donc assimilé à Mercure qui recevait des dédicaces de la part d'une curie (AE 1972, 357; CIL XIII, 7859) ou d'un *curialis* (IKöln<sup>2</sup> 172).

Dans le courant du II<sup>e</sup> siècle, le culte des *Matrones* s'est intégré au culte public de la colonie. Des magistrats coloniaux leur font des dévotions, un temple important leur est dédié à Bonn, à proximité du camp légionnaire où officiers et soldats sont devenus des dévots des *Matrones*. On a même proposé de voir dans le temple de Bonn une initiative de la légion<sup>27</sup>. Ce temple pourrait ainsi correspondre à une phase de développement du culte qui dépasse la simple protection locale pour atteindre un niveau suprarégional<sup>28</sup>. On pourrait citer en exemple la dédicace d'un pont aux *Matrones* non identifiées, ainsi qu'à Jupiter, par un sévir augustal, comme caractéristique d'un culte qui atteint le niveau 'public' au-delà des variantes topiques<sup>29</sup>.

### *Les Matrones à Cologne*

Renate Thomas vient de publier une étude<sup>30</sup> complète des vestiges du culte des *Matrones* à Cologne, inscriptions et fragments sculptés. L'auteur a soigneusement localisé les découvertes et établi un plan des trouvailles qu'elle a mis en relation avec celui de la ville romaine. Un problème cependant réside dans le fait que l'auteur a assimilé aux *Matrones* les Mères, mais aussi les *Suleviae* et les *Iunones*. Ces formes de divinités, très

<sup>26</sup> SPICKERMANN 2002, pp. 158-159.

<sup>27</sup> Voir par exemple SPICKERMANN 2010, pp. 222-226. Le temple pourrait avoir été élevé *pro salute imperatoris* d'après un fragment d'inscription trouvé sous le Bonner Münster.

<sup>28</sup> BILLER 2010, p. 271.

<sup>29</sup> IKöln<sup>2</sup> 94; voir aussi CIL XIII, 7789.

<sup>30</sup> THOMAS 2014. On verra aussi sur ce thème ECK, KOSSMANN 2009.



peu représentées dans la région, m'apparaissent comme différentes des *Matrones*, non pas nécessairement au plan théologique, mais bien au plan sociologique. Les *Suleviae* et les *Iunones* dont la diffusion dans l'Empire est très large, ne peuvent être étudiées, à la différence des *Iunones* d'Italie septentrionale, dans le même cadre social que les *Matrones* ubiennes dont tout indique, que ce soit dans le domaine linguistique ou dans le domaine géographique, qu'il s'agit de divinités strictement liées à la population ubienne. Les autres formes plus 'internationales' n'informent pas de la dévotion aux *Matrones* locales<sup>31</sup> et pourraient relever des pratiques religieuses des colons, par exemple. On ne les rencontre pas, en effet, dans les sanctuaires du territoire (uniquement trois cas isolés dans le *vicus* de Zülrich, à Putzdorf et à Wesseling). Peut-être toutefois, faut-il songer, pour les *Iunones* à la dénomination latine sans épiclese indigène, à une interprétation complètement romanisée des divinités locales mais, quoi qu'il en soit, il convient pour notre propos de ne pas les confondre dans l'étude.

La cartographie de Renate Thomas montre plusieurs points: les lieux de culte que l'on peut identifier avec une certaine vraisemblance se situent tous hors les murs; la variété des épicleses est considérable et représente un éventail de divinités dont certaines sont attestées ailleurs sur le territoire et ont dû être amenées par leurs dévots; le culte des Aufaniennes qui est attesté à Nettersheim-Pesch depuis au moins le milieu du I<sup>er</sup> siècle ne se répand qu'au II<sup>e</sup> siècle à Cologne comme à Bonn. Se pose la question de savoir s'il a existé à l'intérieur des murs de la capitale même un ou des temples des *Matrones*, en dehors d'autels isolés ou de petites chapelles. On n'en a pas la trace archéologique et l'interrogation reste ouverte: le culte des *Matrones* s'était-il implanté fermement dans la ville ou n'existait-il qu'en périphérie, en tant que culte du territoire? Si l'on en croit la répartition des trouvailles écrites et sculptées, il paraît probable qu'il a existé un temple des Aufaniennes mais suburbain près de St. Gereon<sup>32</sup>; étant donné que le site a donné des attestations d'autres *Matrones*<sup>33</sup>, on peut se demander si ce temple abritait plusieurs variétés du culte ou s'il existait d'autres chapelles à proximité; il en existait éventuellement un autre, aux portes de la ville dans le quartier de la Nordtor<sup>34</sup>. Un problème se pose toutefois en ce qui concerne la localisation des vestiges d'un temple des Aufaniennes: en effet, si l'église chrétienne St. Gereon contient de nombreux *spolia* de nature religieuse, on peut se demander s'ils s'y trouvent par le hasard des lieux en tant que simples rem-

<sup>31</sup> Citons toutefois un cas isolé de *Iunones Gabiae* honorées par un pèlerin mais à Cologne (*CIL* XIII, 8192 = *IKöln*<sup>2</sup> 68), qui rencontre des *Iunones sive Gabiae* à Xanten (*CIL* XIII, 8612). Par contre deux cas de dédicaces aux Mères ET aux *Suleviae* indiquent une distinction entre elles (*AE* 1928, 89 et *AE* 2010, 1003, à Xanten par un bénéficiaire et à Bonn).

<sup>32</sup> THOMAS 2014, p. 97.

<sup>33</sup> ECK, KOSSMANN 2009, pp. 81-82.

<sup>34</sup> THOMAS 2014, p. 103.

plais commodes, ou s'ils ont été amenés là délibérément, éventuellement de chapelles distantes, pour réunir et montrer divers témoins de la destruction des cultes païens dans la ville<sup>35</sup>. Dans ce cas, le site de découverte des autels serait sans signification, également pour les autels des autres variétés de *Matrones*. L'importance des découvertes et notamment des statues donne toutefois à restituer un temple, dans les environs ou non. Une autre caractéristique des dédicaces aux *Matrones* à Cologne réside dans le fait qu'il arrive que les déesses soient honorées en compagnie d'autres triades, voire même de plusieurs autres dieux, ce qui relève d'une autre forme de dévotion que les autels du territoire. Elles peuvent être aussi honorées sans épithète.

*Origine et diffusion du culte des Matrones, de la phase initiale en rive droite à la civitas Ubiorum puis à la colonie agrippinienne, sources, vecteurs, acteurs, organisation*

La question qu'il est intéressant de se poser est: comment en est-on arrivés là? D'où viennent ces *Matrones*, que représentent-elles d'indigène, que représentent-elles de romain, que sont les curies? Beaucoup de choses ont déjà été écrites, comment les structurer pour construire un schéma cohérent et plausible?

Il convient de partir des épithètes diverses et locales qui sont la caractéristique de ces divinités en pays ubien. Cette diversité qui comprend à la fois des éléments celtiques et germaniques s'appuie très certainement sur le caractère mixte des populations rhénanes de la fin de l'époque de l'indépendance. Selon les chercheurs cette mixité est d'abord celtique ou d'abord germanique, mais la meilleure formule pourrait être celle d'une germanité celtisée au contact des populations celtiques de la rive gauche du Rhin. Ce balancement ethnique et culturel se révèle dans différentes manifestations archéologiques<sup>36</sup> mais aussi dans l'onomastique<sup>37</sup>, la théonymie et la toponymie<sup>38</sup>, où apparaissent de nombreuses dénominations linguistiquement mixtes. C'est une culture mixte plutôt qu'une «Mischbevölkerung»<sup>39</sup> qui ôterait toute pertinence à une perception ethnique de l'organisation du culte des *Matrones*. La cohérence du territoire ubien apparaît aussi dans la répartition des *Matrones*, qui sont absentes du *pagus* des Sunuques<sup>40</sup>, lequel dispose

<sup>35</sup> Voir à ce sujet VERSTEGEN 2014, spécialement pp. 444-448.

<sup>36</sup> FICHTL 2000.

<sup>37</sup> RAEPSAET-CHARLIER 2011, pp. 211-212.

<sup>38</sup> TOORIANS 2000; TOORIANS 2003.

<sup>39</sup> HERZ 1989, p. 213.

<sup>40</sup> Voir par exemple HORN 1987, p. 53.

de son propre *numen pagi*, Sunuxsal, et de son temple spécifique (Stammesheiligtum)<sup>41</sup>. Que les épithètes soient celtiques, germaniques ou hybrides, ce qui importe ici c'est leur caractère indubitablement indigène qui indique – et ce que nous pensons n'a rien d'original – que ces cultes faisaient partie du fonds ubien des pratiques religieuses<sup>42</sup> que les Ubiens ont emportées de la rive droite à la rive gauche et ont installées dans leur cité. Dans l'état le plus ancien que l'on puisse estimer<sup>43</sup>, ces divinités devaient être claniques, familiales, et protectrices d'une unité territoriale minime. Déjà ce stade, elles ont dû représenter la forme locale des divinités de protection ethnique. Je ne suis pas convaincue que leur fonction d'origine soit polyvalente et que leur division en unités locales soit le fait de la romanisation. Le phénomène doit être au contraire inverse, une évolution au départ d'une fragmentation locale complète vers une représentation régionale. J'y reviendrai à propos de la phase 'colonie'. Elles appartiennent à un groupe de personnes et protègent ces personnes et le territoire qu'elles occupent dans une forme sociale éclatée qui ignore la ville. Une fois transférées elles ont continué à protéger le clan et son territoire, conservant la fonction mais modifiant la zone territoriale d'influence. Elles devaient sans doute déjà être trois, représentant peut-être les trois âges importants de la vie, la jeune vierge, la mère et la grand-mère, par exemple, à moins que cette forme anthropomorphe soit issue de l'assimilation aux *Matrones* méditerranéennes? Les dénominations pourraient renvoyer soit à un toponyme, soit à un ancêtre commun plus ou moins mythique<sup>44</sup>. Aussi, plutôt que de penser<sup>45</sup> que l'on employait d'abord un concept générique de 'déesse-mère' et que les dénominations précises sont dues au progrès de la romanisation, les épicleses des *Matrones* doivent à mon sens revêtir une origine ubienne propre, même si elles se sont adaptées à la toponymie de la rive gauche. Elles ont pu être recomposées en vertu des localisations nouvelles des familles et dès lors recouvrir d'autres critères de lieux ou de noms. En outre, les épithètes *Paternae*, *Maternae*, *Domesticae* ne constituent en rien un argument<sup>46</sup> en faveur d'une telle phase générique précédant les appellations topiques car ces épithètes, précisément, concernent exclusivement des *Matres* et non des *Matronae*<sup>47</sup>, et qu'il convient de ne pas les confondre (voir *infra*). Au

<sup>41</sup> SPICKERMANN 2016, p. 200.

<sup>42</sup> Par exemple ROYMANS 1990, pp. 49-50; SPICKERMANN 2002, p. 147; ECK 2004, pp. 496-503; ECK, KOSSMANN 2009, p. 73; SCHEID 2006, p. 305.

<sup>43</sup> Voir ROYMANS 1990, pp. 24-28; FERNANDEZ-GOETZ 2014, pp. 48-51.

<sup>44</sup> Sans toutefois que l'on puisse expliquer, dans l'état de nos connaissances, le passage d'une vénération clanique d'ancêtres mythiques à celle d'une triade féminine (cf. SCHEID 1999, p. 410).

<sup>45</sup> SPICKERMANN 2002, p. 146.

<sup>46</sup> HERZ 1989, p. 210; SPICKERMANN 2010, p. 216.

<sup>47</sup> De même l'adjectif *suae* que l'on ne rencontre qu'une seule fois pour désigner des *Matrones*, en

sein des clans, des familles, des villages, un groupe spécifique, sans doute d'hommes, assurait l'organisation des pratiques et des rites. Au jour du transfert, ces familles, ces clans ont emporté leurs déesses et leur organisation. Il est évident que les Ubiens ont conservé leurs éléments identitaires d'autant plus fortement qu'ils étaient privés de leur territoire et de leurs possessions, contraints qu'ils étaient de se déplacer en rive gauche et de se retrouver dans un contexte très perturbant d'armée et de délégués impériaux. Le point de vue de Wolfgang Spickermann<sup>48</sup> selon lequel il n'existait dans les tribus immigrées «aucune structure religieuse traditionnelle, aucune organisation culturelle et aucun clergé (tribal)» relève de l'*a priori*. Entrés en contact avec les Romains qui les ré-organisaient et installaient la nouvelle province, avec les soldats en garnison sur leur nouveau territoire, constitués en *civitas* selon un schéma urbain d'importation, amenés dès lors à latiniser leurs usages, les Ubiens ont pu assimiler leurs déesses à des *Matrones* et leur organisation clanique à des curies.

Une difficulté réside dans l'apparition de la représentation figurée: est-elle originelle ou introduite dans le processus de romanisation? On a depuis un certain temps déjà<sup>49</sup> mis en évidence le fait qu'un culte de *Matrones*, mais rarement dotées d'une épithète ou autre dénomination, se retrouve à plus haute date en Méditerranée. Le rôle de l'armée, largement recrutée en Cisalpine<sup>50</sup> aux débuts de l'empire, pourrait avoir été déterminant pour adapter ces cultes indigènes des Ubiens au moment du transfert et au cours des années qui ont suivi. Il pourrait y avoir eu aussi des influences gauloises civiles, mais en Gaule méridionale la forme est plutôt de *Matres*. Il convient toutefois de ne pas céder à la tendance qui fait de ces militaires les acteurs principaux de l'évolution religieuse. La part d'influence doit être réelle mais difficile à définir. Les soldats d'origine méditerranéenne représentent une addition d'individus. Représentant quelle capacité d'action sur la société locale? Ce n'est assurément pas la légion en tant que corps de troupe de citoyens romains qui a pu agir. De plus le culte se développe sur le territoire et non dans les camps, en tout cas pas avant le II<sup>e</sup> siècle. Les véritables agents ont bien été les Ubiens eux-mêmes, leurs élites au sein des autorités de la *civitas*, dans un contexte de 'modernisation' et de latinisation sans intervention directe et contraignante venue de l'extérieur. J'y verrais une forme complexe d'*interpretatio* de manière à conserver l'essentiel de leur pratiques claniques, familiales, domaniales, malgré l'importance de la pression romaine

addition à (et non en lieu et place de) l'épithète spécifique: *AE* 1984, 669.

<sup>48</sup> SPICKERMANN 2009a, pp. 462, 474; ses considérations sur les curies (par exemple SPICKERMANN 2002, pp. 156-159) sont d'ailleurs en contradiction avec cette affirmation.

<sup>49</sup> Voir en particulier mais avec des interprétations fortement divergentes, DERKS 1998, pp. 127-130; SPICKERMANN 2002; SPICKERMANN 2008, pp. 61-77; SPICKERMANN 2009b, pp. 353-361 (dans ce dernier article le rapprochement avec *Nehalennia* nous semble inapproprié); GARMAN 2008, p. 71.

<sup>50</sup> En Cisalpine on rencontre en effet des *Matrones* et non des Mères: voir MENNELLA, LASTRICO 2008.

exercée notamment par le développement d'un pouvoir impérial fort, très impliqué dans l'économie de la nouvelle province<sup>51</sup>. En tout cas il faut être bien clair quand on parle des vecteurs de la diffusion du culte de *Matrones*: les soldats ont été les vecteurs de la forme romanisée, de l'appellation *Matrones*, et peut-être aussi de l'appellation curie, nous y reviendrons. Mais ils ne sont point les vecteurs du culte qui a des racines locales indéniables non pas dans une forme vague et polyvalente<sup>52</sup> mais dans une forme proche de l'organisation sociale tribale. Il serait extrêmement surprenant que l'ensemble de la dévotion ait été créée tardivement en rive gauche, y compris avec ses dénominations germaniques identitaires<sup>53</sup>, sur intervention des soldats de Cisalpine agissant sur les Ubiens déplacés pour leur faire fusionner leurs *Matrones* méditerranéennes avec leur propre culte des aïeules. Cette vision repose sur une conception primitiviste de l'organisation des Ubiens en rive droite et sur une sous-estimation de leurs capacités politiques et religieuses. En tout état de cause, il est impossible de penser que cette introduction supposée des *Matrones* ait eu lieu dans l'arrière-pays de Cologne après la fondation claudienne. Les sanctuaires existent auparavant et la référence d'expansion du culte et de son iconographie ne peut être le temple de Bonn qui en serait plutôt l'illustration de l'apogée.

Ce culte des *Matrones* doit avoir vécu une phase d'adaptation et de romanisation avant la déduction coloniale; elles faisaient déjà très probablement partie du culte public de la *civitas* ubienne. Il n'est en effet pas vraisemblable de penser que, lorsque le nouvel ordre des décurions local s'est réuni avec les magistrats pour organiser le culte public de la cité des Ubiens en remaniant les cultes et les dieux *patrii* selon un schéma et un processus d'*interpretatio* bien établis pour les *civitates* gauloises<sup>54</sup>, ils n'aient pas tenu compte d'une dévotion aussi fortement implantée dans la vie culturelle du peuple, mais surtout

<sup>51</sup> Sur ce point voir ECK 2004, pp. 63-102; ECK 2007, pp. 9-32; FAORO 2014, pp. 381-392.

<sup>52</sup> Dans les descriptions modernes du polythéisme antique, il est fréquent de voir considérer les dieux comme polyvalents; les *Matrones* n'y échappent pas (par exemple SPICKERMANN 2008, p. 77). C'est une conception erronée qui ne perçoit pas le caractère au contraire diversifié des fonctions, exacerbé même par les épiclèses (voir par exemple RAEPSAET-CHARLIER 2015, pp. 174, 194). Il est très difficile de préciser la fonction exacte des *Matrones* mais l'ensemble des indices va dans le sens d'une protection ethnique qui rencontrera un jour la protection civique de Jupiter. C'est leur épithète qui explicitait pour chaque triade, aux yeux des Ubiens, leur zone d'action et leur domaine de compétence (parcelle du territoire, ensemble de personnes). Voir aussi *infra*.

<sup>53</sup> Voir à ce propos les remarques pertinentes de SPICKERMANN 2002, pp. 146-147.

<sup>54</sup> VAN ANDRINGA 2002 pp. 149-153; VAN ANDRINGA 2006: un dieu 'interprété' est un dieu indigène qui a été assimilé dans la cité gallo-romaine par les autorités locales à un dieu romain, en sauvegardant ses qualités ancestrales, selon une procédure officielle validée institutionnellement: ce n'est ni une action impulsée par le pouvoir central romain ni, comme on le croit parfois, une transformation progressive au fil du temps, selon les hasards de l'imagination des dévots. Le caractère local du processus est confirmé par la liberté de choix des identifications.

d'un culte fondamentalement ethnique donc 'civique'. C'est alors, très vraisemblablement, que l'appellation de *Matrones* a été donnée à ces divinités et que le terme de 'curie' a été choisi pour appeler en latin l'organisation clanique de l'époque de la rive droite du Rhin, laquelle était assurément remaniée selon des usages plus proches des formes romaines. La remarque<sup>55</sup> selon laquelle les Ubiens n'ont pas honoré un culte poliade typique aux racines ancestrales, comme Hercule chez les Bataves et probablement les Tongres, et que la dévotion des *Matrones* en aurait occupé le créneau dans le panthéon local, est envisageable. Ainsi donc le culte des *Matrones* devient dès le début de notre ère un culte civique au sein de la *civitas*. L'absence de prêtres connus parmi les élites ne justifie pas une limitation du culte au niveau local, non plus que l'absence supposée de 'noms composés'<sup>56</sup> pour les déesses féminines, alors que les dieux masculins seraient «liés aux *civitates* et aux *pagi*»<sup>57</sup>. Non seulement les *Matrones* sont représentées au niveau de la cité par les curies, qui font partie de l'organisation civique, mais le nom même des *Matrones* + épithète est un nom composé: des divinités au nom topique assimilées au nom latin de *Matronae*.

Au début de cette période en rive gauche, le culte des *Matrones* a existé d'abord sans usage épigraphique. Dans les lieux de culte, qu'ils soient en bois et matériaux légers ou déjà en pierre, de la première moitié du I<sup>er</sup> siècle<sup>58</sup>, il n'y a pas d'autels inscrits. Les premières inscriptions datent de l'époque flavienne<sup>59</sup>. Mais il a pu exister plus tôt des formes périssables d'inscriptions qui ne nous sont pas parvenues. L'adoption de l'écriture dans le rituel des sanctuaires a fait partie de cette phase d'adaptation et de latinisation. En outre, les soldats en poste à Cologne ou dans la région ont pu retrouver dans les dévotions aux *Matrones* locales une forme de culte qui s'apparentait à leurs habitudes religieuses en pays méditerranéen. Ce qui expliquerait que des soldats figurent très tôt parmi les zéloteurs épigraphiques des *Matrones*, ayant peut-être introduit les autels de pierre dans les usages locaux.

<sup>55</sup> SPICKERMANN 2002, p. 167; SPICKERMANN 2010, p. 229. Il est aussi remarquable que le territoire de Cologne n'a pas révélé de 'grand sanctuaire' public (ce que les Allemands dénomment 'Stammesheiligtum'), sinon sans doute pour le *pagus* des Sunuques. Aucun des sanctuaires des *Matrones*, même ancien, ne paraît pouvoir accéder à ce titre, sans doute parce que la situation de peuple déporté a modifié au moins partiellement les structures religieuses archaïques. L'hypothèse de reconnaître un sanctuaire de ce type à Pesch (SPICKERMANN 2016, p. 200), n'est pas convaincante car le site ne présente localement aucune des caractéristiques requises, notamment la présence de dédicaces publiques. Cette définition pourrait par contre convenir au temple de Bonn mais dans un contexte colonial qui n'aurait plus rien d'ethnique'.

<sup>56</sup> A savoir des noms comme *Hercules Magusanus* ou *Mercurius Gebrinius*.

<sup>57</sup> DERKS 1992, pp. 14, 23; DERKS 1998, pp. 94, 119.

<sup>58</sup> SPICKERMANN 2002, pp. 149-150; SPICKERMANN 2008, pp. 46-48; des fouilles récentes dans le sanctuaire de Nettersheim ont confirmé cette phase archaïque (FORREST 2013).

<sup>59</sup> RAEPSAET-CHARLIER 1993, pp. 31-37.

Ainsi la phase *civitas* du développement du culte en rive gauche ne nous paraît pas une ‘religion nouvelle’ issue de la romanisation<sup>60</sup> mais plutôt une évolution d’un culte très ancien et conçu dès l’origine comme une protection ethnique, c’est-à-dire la forme tribale la plus proche de la dévotion publique d’une cité ou d’une colonie.

Un autre point qui a été largement étudié récemment<sup>61</sup> est la répartition des temples et attestations épigraphiques où il apparaît nettement que certaines zones se sont révélées très réceptives: le sud du pays ubien a ainsi livré une quantité impressionnante de témoins, avec une coupure quasiment nette avec les cultes attestés dans la colonie des Trévires. John Scheid<sup>62</sup> a, quant à lui, proposé une interprétation de ce contraste, en fonction de l’évolution municipale très différente en nature et en chronologie entre la colonie romaine de déduction de Cologne et la colonie latine honoraire de Trèves, mais aussi d’avec le pays tongre, cité pérégrine devenue municipe latin au II<sup>e</sup> siècle. Les caractéristiques que nous étudions sont donc bien liées à l’évolution de la *civitas* des Ubiens en colonie agrippinienne. Le culte des *Matrones* est un culte du territoire qui n’atteint Cologne dans des chapelles que par le biais de sa population ubienne immigrée, sans sanctuaire d’une certaine ampleur *intra muros*, et qui se développe à Bonn au II<sup>e</sup> siècle par une dévotion militaire significative dès lors que le recrutement légionnaire est local. C’est à Bonn que se trouvera le ‘grand’ temple<sup>63</sup>. C’est à Bonn que viendront faire des offrandes les magistrats de la colonie.

Un autre aspect qui doit avoir évolué sous l’influence des usages et du vocabulaire romain: les curies. On considère couramment<sup>64</sup> (mais avec des modalités d’interprétation variables et dans un esprit qui n’est pas toujours celui de la religion civique<sup>65</sup>) que les curies, dont on sait qu’elles possédaient des lieux de réunion dans des sites matronaux, avaient la charge de l’organisation de ces cultes. C’est à Christoph B. Rüger que nous devons la mise en lumière de leur rôle et John Scheid a repris la question pour montrer le caractère officiel de ces associations d’époque romaine insérées dans le tissu des organisations religieuses et territoriales selon des modalités différentes en fonction du statut de la cité (les curies gallo-germaniques ne sont pas uniquement attestées en pays ubien<sup>66</sup>) dont elles constituent une composante structurée et structurante. Et si les curies ne sont pas une exclusivité du culte des *Matrones*, il faut comprendre que les

<sup>60</sup> SPICKERMANN 2010, p. 228: «eine provinzialrömische Neuschöpfung».

<sup>61</sup> BILLER 2010.

<sup>62</sup> SCHEID 1999, pp. 402-417.

<sup>63</sup> Voir *supra* nt. 55.

<sup>64</sup> SPICKERMANN 2002, pp. 156-159; BILLER 2010, pp. 289-294.

<sup>65</sup> Cf. par exemple BILLER 2010, pp. 327-328.

<sup>66</sup> DONDIN-PAYRE 2012.



Ubiens ont choisi, dans la panoplie des «modèles» qu'offrait l'organisation des cités occidentales, la curie comme dénomination des organisations traditionnelles du culte. Il faut peut-être en revenir aux réflexions déjà anciennes<sup>67</sup> sur la relation des curies aux clans et *cognationes* qui se rencontrent sous des formes exprimées de façon diverse dans de nombreuses régions des provinces occidentales, structures remontant sans doute à l'époque de l'indépendance, qui ont pris sous l'influence romaine une forme et une dénomination latine définissant une institution sans doute italienne (*curial/co-viria*). Chacune des curies connues pourrait ainsi renvoyer à une structure locale de tradition préromaine en relation avec l'un ou l'autre culte peut-être ancestral, réorganisée selon les standards civiques romains. En pays ubien cette *curia* romaine a croisé une institution indigène, familiale, clanique, ethnique, territoriale (il est difficile d'être précis), dont elle a repris les attributions, et ainsi a assumé l'organisation du culte matronal local, chaque curie ayant vraisemblablement la charge d'une seule catégorie de *Matrones* et d'un seul lieu de culte. C'est une hypothèse plausible, même si la documentation qui n'est pourtant pas mince, ne fournit que peu de renseignements clairs. Le rapprochement avec les *collegia* est assurément pertinent dans la mesure où il paraît probable que, à l'instar des *vicani*, les *curiae* fonctionnaient institutionnellement comme des collèges. Toutefois leur recrutement devait être différent de celui des collèges étant donné le caractère probablement non spontané de leur adhésion. Leur composition reste impossible à déterminer avec précision. On a pensé<sup>68</sup> à des critères de parenté mais ce qui était vraisemblable aux origines a pu évoluer vers des formes plus administratives dans le courant du premier siècle. Il paraît toutefois peu probable que les curies aient été les vecteurs du développement du culte matronal<sup>69</sup>. Les curies doivent avoir accompagné cette expansion et encadré l'établissement des sanctuaires, sans doute aussi rassemblé des évergètes et participé à la monumentalisation des sites, mais il est difficile de leur attribuer un pouvoir d'initiative. Que ce soit au stade *civitas* ou plus tard au stade 'colonie', la haute main sur les cultes publics appartenait au conseil décurional et les curies devaient agir par simple délégation. Il faut aussi remarquer que, dans toute la masse numérique des autels qui nous sont parvenus, y compris dans quelques *vici*, une seule inscription aux *Matrones* est dédiée par des *vicani* (à Nettersheim, les *vicani Marcomagenses*: *CIL* XIII, 11983). Cela indique que les institutions du *vicus* et de la curie ne se recoupent pas et que chacune a ses propres dévotions officielles<sup>70</sup>. La curie pourrait donc bien remonter dans sa forme

<sup>67</sup> RÜGER 1972, pp. 257-258; HERZ 1989, p. 211; SPICKERMANN 2009a, pp. 473-474 (ces auteurs se situant en dehors des structures civiques). Voir aussi SCHEID 1999, p. 413.

<sup>68</sup> Voir par exemple HERZ 1989, p. 211.

<sup>69</sup> SPICKERMANN 2002, pp. 156-159.

<sup>70</sup> Notons aussi la dédicace des *vicani Tolbiacenses* aux *Iunones Domesticae*, dénomination qui renvoie



originelle à une structure sociale et territoriale de l'époque de l'indépendance qui organisait l'habitat de la 'campagne' à un échelon inférieur à celui du peuple proprement dit mais aussi dans une subordination par rapport au *pagus*<sup>71</sup>, en l'absence des petites agglomérations urbanisées qui se développeront ensuite à l'époque romaine, en dehors du chef-lieu dont la notion n'existe pas. En rive gauche les *Matrones* se répandent sur le territoire et demeurent des divinités protectrices de la 'campagne', plus rarement de l'agglomération. On a proposé<sup>72</sup> que le culte se soit implanté dans le nouveau territoire à la faveur de l'installation des grandes villas. L'extrême multiplicité des épiclèses<sup>73</sup> renvoie peut-être non seulement à des clans de l'époque de l'indépendance mais aussi à des *fundi* de la rive gauche du Rhin, ce qui expliquerait des dénominations en relation avec le paysage, des toponymes ou des anthroponymes, sans pour autant imposer de considérer la religion matronale comme une création de l'époque. Occupées par des Ubiens ou par des colons, les villas prospérèrent en parallèle avec le culte des *Matrones* sans doute adopté aussi par les anciens habitants de la région. Cela peut être dû à une fonction particulière des *Matrones*, mais aussi – certains diront même surtout<sup>74</sup> – à une population différente dans les terroirs, par rapport à celle de la ville, davantage composée de soldats et commerçants (non-Ubiens) plus romanisés. Entraînées par l'immigration des Ubiens vers le chef-lieu, elles rejoignent aussi Cologne avec toujours une grande parcellisation et n'y reçoivent sans doute pas de temple significatif au sein même de la capitale. Les *Matrones* sont un culte marqueur du territoire sur lequel elles apportent une protection spécifique, y compris aux frontières. C'est ainsi que l'on peut sans doute interpréter le temple de *Gelduba* (CIL XIII, 8570-8577; AE 1981, 686).

Si on envisage ainsi l'évolution du culte des *Matrones* en phase 'de *civitas*', le passage à une adoption en phase coloniale apparaît comme beaucoup plus facile à comprendre. Certes il a fallu le temps que la population devienne 'mixte' comme on l'a vu, que les vétérans de la première génération soient remplacés par des hommes et des femmes nés sur les bords du Rhin, que les Ubiens soient peu à peu intégrés et assimilés, au moins dans leurs élites, aux colons, pour qu'à un moment que nous ne pouvons pas

---

d'avantage aux *Matres* qu'aux *Matrones* (CIL XIII, 7920).

<sup>71</sup> Et non en relation avec le *pagus* dont la curie serait une «Vorform einer römischen Verwaltung» (HERZ 1989, p. 213). Les épithètes et les curies sont infiniment trop nombreuses et trop parcellisées pour refléter les *pagi*. Cf. ROYMANS 1990, pp. 24-27; FERNANDEZ-GOETZ 2014, pp. 50-55 pour une hypothèse concernant la place des *pagi* pré-romains dans l'organisation ethnique; il aurait été intéressant qu'ils tentent aussi de placer les pré-curies dans ce schéma social et institutionnel; voir également SCHEID 1999, p. 415, pour l'époque romaine.

<sup>72</sup> SPICKERMANN 2002, pp. 151, 156.

<sup>73</sup> SPICKERMANN 2002, p. 147.

<sup>74</sup> SPICKERMANN 2009a, p. 465.

déterminer avec précision, les autorités de la colonie aient décidé d'intégrer aussi au culte public très romain d'une colonie de déduction, le culte principal de la population locale, les *Matrones*. Est-ce dès la fondation<sup>75</sup> ou plus tard? En tout cas, l'intégration de cultes indigènes dans la religion publique d'une colonie n'a rien d'original. Déjà sous la République en Italie on peut relever des exemples explicites de cette pratique<sup>76</sup>. Quant à déterminer quelle place elles ont occupée et quelle part de concurrence avec les dieux officiels romains elles ont pu représenter<sup>77</sup>, c'est impossible, mais on constate qu'elles peuvent figurer au meilleur rang des dieux, aux côtés de Jupiter, de Mars, Hercule, Mercure et de la *domus divina* par exemple<sup>78</sup>. Déjà culte civique avant 50, elles n'ont eu aucune difficulté à être reconnues comme protectrices de la colonie (dont il faut sans doute rappeler, vu les fréquents errements en ce domaine, que la colonie agrippinienne c'est *et* le chef-lieu *et* le territoire). Il est possible de penser que ces autorités n'ont pas voulu adopter une foule de variantes et que l'ensemble ait été représenté par une triade-type (celle des Aufaniennes par exemple, qui avait gagné une importance dans le cadre militaire notamment, à moins que ce développement ne soit inversement la conséquence de l'adoption publique), choisie pour être inscrite dans le panthéon officiel. C'est sous ce vocable que, dans un stade postérieur sans doute, au sein du processus d'insertion dans les cultes des colonies, des temples urbains seront construits à Bonn et aussi hors du territoire agrippinien à Xanten notamment, ainsi qu'un temple de frontière à *Gelduba*. Une autre solution serait d'honorer les *Matrones* en tant que telles, sans épithète, de manière à patronner l'ensemble des variantes. Des attestations de cette formulation existent mais sont peu nombreuses<sup>79</sup>. Intégrée au culte public de la colonie agrippinienne, la triade a poursuivi sa tâche ancestrale, celle de la protection ethnique devenue civique, représentée sur le terrain par les multiples facettes exprimées par les épithètes topiques. Dans la phase coloniale les curies ont dû recevoir – ou se voir confirmé – un statut officiel: en effet, on peut affirmer sans trop de risque que toute organisation qui a pignon sur rue et qui s'occupe de sanctuaires liés au culte public doit être au minimum reconnue, que sa participation volontaire doit recevoir au moins une autorisation et que, au même titre que les *pagi* et *vici*, elle doit s'insérer dans la structure de la cité. Probablement même, le fait d'en être membre (et surtout responsable ou

<sup>75</sup> SCHEID 2006, pp. 305-307.

<sup>76</sup> BERTRAND 2015, pp. 105-112, 419. Les cultes indigènes privés peuvent aussi être maintenus, mais à Cologne plusieurs indices vont dans le sens d'une intégration aux *sacra publica*.

<sup>77</sup> Cette place est minimisée par ECK 2004, p. 503; considérée comme importante par SCHEID 2006, p. 305.

<sup>78</sup> Cf. *supra* nt. 29; *IKöln*<sup>2</sup> 52; *AE* 1981, 660. Cf. SCHEID 2006, p. 307.

<sup>79</sup> Précisément avec Jupiter (*IKöln*<sup>2</sup> 94).

mandataire) répond-il à la fois à des critères spécifiques éventuellement familiaux, et à une recherche de ‘Selbstdarstellung’ dans les affichages et les évergésies, voire même à un échelon dans la promotion sociale.

Nous constatons donc trois niveaux de qualification des pratiques: indubitablement indigène, comme la dénomination locale des divinités ou leur costume, ou encore le rituel de ‘l’ordre divin’ sans oublier la participation des pèlerins au culte; mixte comme l’assimilation au culte méditerranéen des *Matrones*, l’architecture des temples<sup>80</sup>, l’assimilation des associations claniques aux curies, ou le rituel des banquets sans négliger la participation des citoyens romains d’origine indigène locale ou non (soldats) au culte; enfin le volet typiquement romain: l’adoption large de la pratique épigraphique et des sacrifices classiques. P. Noelke<sup>81</sup> et V. Huet<sup>82</sup> ont étudié les reliefs représentant des sacrifices classiques dans les régions rhénanes. Il apparaît nettement que les autels des *Matrones* sont les plus nombreux à porter ces représentations, même quand les dédicants sont des pèlerins<sup>83</sup>. La question que l’on peut poser sans disposer des moyens d’y répondre est de savoir si cette pratique des sacrifices représente une adoption de gestes romains, ou une rencontre entre des usages locaux et des usages romains auxquels la romanisation ambiante a donné les formes typiques du sacrifice classique. En tout cas cette pratique a dû faciliter une entrée des *Matrones* dans le panthéon colonial – ou bien en découle-t-elle?

Une remarque, importante, que l’on peut émettre à l’échelon *civitas* comme à l’échelon ‘colonie’, c’est que si la plupart des dédicaces conservées émanent de particuliers, et appartiennent donc à cette religion ‘privée’ si fortement évaluée par certains, elles s’inscrivent dans un cadre communautaire cohérent organisé par les curies: la dévotion individuelle fonctionne au sein de la religion régionale, locale, autrement dit civique, et non en contrepoint de celle-ci ou en dehors<sup>84</sup> d’elle. La documentation des cultes matronaux implantés avec une géographie sacrée stricte constitue à cet égard une source de réflexion significative sur les manifestations privées de la pratique cultuelle également publique.

---

<sup>80</sup> Les recherches récentes sur le site de Corent notamment ont montré que l’hypothèse d’une influence de modèles architecturaux méditerranéens sur les modèles des bâtiments d’époque gauloise qui ont ensuite perduré dans l’époque romaine était fondée, ce qui indique que le *fanum*, temple à galerie périphérique, n’est pas une architecture indigène: VAN ANDRINGA 2002, p. 100; POUX 2014, pp. 14-16; POUX, DEMIERRE 2015, pp. 558-562.

<sup>81</sup> NOELKE 2011.

<sup>82</sup> HUET 2008.

<sup>83</sup> DERKS 2013.

<sup>84</sup> Ainsi HERZ 1989, pp. 206-207 qui en fait le préalable de sa recherche.

*Matrones et Mères*

Il est fréquent que l'on associe au culte des *Matrones* celui des *Matres*, voire qu'on les identifie<sup>85</sup>. Leur proximité est évidente: on peut citer des autels de *Matres* portant un relief caractéristique de la triade des *Matrones* (par exemple *IKöln*<sup>2</sup> 139). Toutefois il importe de remarquer deux points. Le premier est que le culte des *Matres* n'est en rien spécifique des Ubiens. En pays méditerranéen, ce sont généralement des *Matres* qui sont honorées. Ensuite il faut examiner attentivement les épithètes des *Matres* puisque les épiclèses sont là pour préciser la fonction de la divinité. On constate que celles-ci sont complètement différentes<sup>86</sup>. Loin d'être parcellisées, ces épithètes renvoient à des peuples ou des subdivisions de peuples, et donc de *civitates*. Leur zone d'action est large et non locale.

Quelques exemples: *Matres Suebae* (*IKöln*<sup>2</sup> 144; *IKöln*<sup>2</sup> 155; *IKöln*<sup>2</sup> 156), *Matres Hananeftae*, protectrices des Cananéfates de Zélande (*AE* 2009, 738 = *AE* 2011, 637; *IKöln*<sup>2</sup> 108), *Hieudungae*, protectrices des Juthunges (*AE* 2010, 1005 et 1006), *Marsacae* protectrices d'une population de Zélande (*CIL* XIII, 8630, *CIL* XIII, 8632; *IKöln*<sup>2</sup> 150), *Frisavae* (*CIL* XIII, 8633) protectrices des Frisons ou Frisiavons, *Treverae* (*CIL* XIII, 8634), *Noricae* (*CIL* XIII, 8813), *Remae* (*IKöln*<sup>2</sup> 154). Il en est encore de plus larges: *Matribus Germanis*, *Gallis*, *Britannis* (*RIB* 88) par exemple; *Matribus Domesticae*; d'autres, isolées, plus rares, renvoient à des dénominations non explicites *Alatervae*, *Annanepetae*, *Mediotautehae*, *Mopates*...

On peut donc établir une distinction entre les théonymes proprement ethniques (ou même géographiques comme *transmarinae*: *RIB* 919, 920) des *Matres*, et les épiclèses topographiques (topiques) et limitées des *Matronae* qui trouveraient leur origine dans les caractéristiques des dédicants et surtout dans le lieu où se trouvent ceux-ci au moment de leur offrande; cette distinction constituerait une justification envisageable à cette différence de dénomination. En effet, les *Matres* sont presque exclusivement honorées en terre étrangère: c'est en particulier en Bretagne, lieu de cantonnement, qu'on en rencontre de nombreuses occurrences mais non exclusivement, alors que la dévotion aux *Matrones* y est absente. Globalement les dédicaces aux *Matrones*, absentes de Rome, sont rarissimes hors de Germanie inférieure et d'Italie septentrionale.

On peut alors penser, avec Philip A. Shaw<sup>87</sup> notamment, que ces *Matres* représentent à la fois une forme plus proche de l'appellation d'origine indigène (tandis que *Matronae* serait une appellation latine importée) et un niveau de protection différent. Les unes

<sup>85</sup> *Contra* GARMAN 2008, pp. 31-35.

<sup>86</sup> Une remarque déjà opérée par GUTENBRUNNER 1936, pp. 144-155.

<sup>87</sup> SHAW 2011, pp. 41-47.

au niveau local très réduit selon un «local/kin name» et les autres au niveau général de l'ethnie («tribal name») que l'on souhaite voir protégée au moment où on en est séparé par la distance.

Il n'y a pas de Mères ubiennes ni de Mères cugernes, en tout cas à notre connaissance. On peut donc penser que la structure coloniale n'admettait pas ce substitut indigène aux cultes poliades et que d'autres divinités – comme Jupiter – assuraient la protection globale de la colonie, que ce soit dans le territoire ou en dehors.

Il reste un problème, qui montre que l'épigraphie seule ne peut résoudre toutes les questions religieuses: il existe de rares exemples d'épithètes portées à la fois par des Mères et des *Matrones*: les *Octocannae*, les *Vacallinehae*, les *Aumenahenae*, les *Aufaniae* et peut-être les *Austriahenae*<sup>88</sup>. Pour les *Octocannae* on se trouve dans un sanctuaire de frontière, à la limite de la colonie de Xanten; les dédicants sont des soldats et l'appellation *Matres* est unique au milieu de dénominations *Matronae*. Pour les *Vacallinehae*, il s'agit d'une dédicace très particulière puisque c'est une des rares qui soient élevées hors du sanctuaire de Pesch, le soldat a pu réagir comme s'il se trouvait en terre étrangère (*CIL* XIII, 8003a). Pour les Aufaniennes, faut-il penser que leur dénomination remplaçait les inexistantes Mères ubiennes? On trouve en effet: *Aufanis et Matribus Domesticis* (*AE* 1931, 15) ou *Matribus sive Matronis Aufaniabus Domesticis* (*CIL* XIII, 8021), toutes deux au sanctuaire de Bonn. On peut en tout cas souligner que cette dédicace place sur un exact pied d'égalité le terme *Matronae* et le terme *Matres* «*Matronis sive Matribus*». Cette formulation pourrait constituer une clef de compréhension de leur unité théologique mais de leur différence fonctionnelle.

Est-ce dans un sanctuaire précis (par exemple Morken-Harff pour les *Austriahenae*) une dédicace due à un dévot extérieur au 'clan' qui, dès lors, réagissait avec le terme de *Matres* comme vis-à-vis de divinités qui n'étaient pas 'siennes'? Ou bien encore l'explication pourrait-elle passer par un 'retour' vers l'appellation non romanisée, si on admet l'hypothèse d'une évolution de la conception et de la dénomination? Il faut rester prudent faute de sources claires, mais il ne me paraît pas pertinent de tirer de ces exemples très isolés une identité entre les Mères et les *Matrones* qui autorise à les assimiler dans leurs définitions et leurs fonctions.

Enfin, un troisième niveau de protection, sans doute celui qui serait intermédiaire entre le lieu précis et la tribu entière, celui du *pagus*, doit également avoir existé<sup>89</sup>. Mais s'il appartient à des divinités également féminines<sup>90</sup> comme par exemple Viradecthis

<sup>88</sup> Comme il s'agit de fragments (KOLBE 1960, pp. 53, 124), il n'est pas assuré que l'épithète restituée soit correcte. Il pourrait s'agir de deux autels élevés à des Mères différentes par un étranger.

<sup>89</sup> RAEPSAET-CHARLIER 2015, pp. 212-213, 216-217.

<sup>90</sup> Et non nécessairement à des divinités masculines (DERKS 1992, p. 23), bien que ce soit le cas dans

(RIB 2108) voire même *Nehalennia*, il me paraît différent de la problématique des *Matrones* dans la colonie agrippinienne et devrait faire l'objet d'une étude spécifique.

*En conclusion: structure des panthéons intégrant les Mères/Matrones avec des niveaux différents de protection tribale puis civique.*

Chaque cité avait son dieu poliade mais, dans certaines cités, notamment germaniques mais non exclusivement, des Mères assuraient aussi la protection de l'ethnie. Ce qui signifierait l'existence parallèle de deux conceptions différentes d'une même population: le stade ethnique (tribal?) et le stade urbanisé 'municipalisé'. Ce qui expliquerait éventuellement que des peuples non transformés en *civitas* connaissent des Mères comme les *Marsaci*<sup>91</sup> et les *Matres Marsacae*. On constatera sans guère d'exception que les épiclèses de ces divinités sont bien lisiblement ethniques et non individualisées. Ces Mères, sans doute souvenir ou résurgence du stade préromain<sup>92</sup>, étaient reconnues et honorées uniquement par les dédicants de son peuple lorsqu'ils étaient à l'extérieur de leur territoire. Leur fonction tutélaire devait avoir une connotation liée à ce fait: elles protégeaient hors de chez soi. Liées à la conception ancienne du peuple (ou de la tribu), elles ont gardé la dénomination de *Matres*. Dans la cité, le dieu poliade prenait le relais. Il n'y avait ni concurrence ni rivalité vu la division des compétences et la séparation des pouvoirs<sup>93</sup>.

En outre à l'intérieur des cités germaniques, et dans la cité ubienne en particulier, les mêmes divinités (d'où la formulation *sive* indiquée ci-dessus) participaient du processus de «morcellement des personnalités divines»<sup>94</sup> et, sous l'appellation de *Matrones*, recevaient des cultes topiques: liées à un clan sans doute, à un lieu de culte assurément, très encadrées sur le plan social, mais soumises à l'évolution territoriale et administrative de l'ancienne tribu, leurs fonctions locales étaient rendues explicites par leurs épiclèses. Très nombreuses, honorées sur place selon des pratiques organisées par les curies, dans des sites généralement proches des *villae* et des *vici*, elles disposaient de chapelles multiples, mais 'individualisées'; elles représentaient un polythéisme exacerbé, très implanté

---

d'autres cités comme les Trévires. Il convient, à cet égard, de ne pas généraliser les observations d'une *civitas* à l'autre.

<sup>91</sup> Pour la localisation de ce peuple, voir RAEPSAET, RAEPSAET-CHARLIER 2013, pp. 218-219, 221.

<sup>92</sup> Les Mères de *Glanum*, attestées en épigraphie gallo-grecque, sont bien des Mères et non des *Matrones* et représentent une forme de culte poliade (GOLOSETTI 2016, p. 215).

<sup>93</sup> Cf. SCHEID 1999, p. 387.

<sup>94</sup> Cf. *supra* nt. 19.

sur le territoire, et ne sont parvenues dans les centres urbains que plus tard dans le II<sup>e</sup> siècle. Leur ancienneté est réelle; la conception de leur culte en sites éclatés, leur organisation en (pré)curies et globalement leur importance ethnique – sans compter sans doute leur théologie – sont plus anciennes que la dénomination de ‘*Matrones*’ qui n’est qu’une redéfinition dans le cadre de l’*interpretatio* par la *civitas* des Ubiens. Loin d’être une pratique indigène archaïque, locale et privée, non plus qu’une manifestation d’une romanisation importée, le culte des *Matrones* dans la colonie agrippinienne représentait la permanence, au travers des vicissitudes qu’a connues l’ethnie ubienne, de divinités foncièrement civiques.

## BIBLIOGRAFIA

ALFÖLDY 1968

G. ALFÖLDY, *Die Inschriften aus dem Tempelbezirk bei Pesch*, «Epigraphische Studien» 5, 33-89.

BERTRAND 2015

A. BERTRAND, *La religion publique des colonies dans l'Italie républicaine et impériale*, Rome.

BILLER 2010

F. BILLER, *Kultische Zentren und Matronenverehrung in der südlichen Germania inferior*, Rahden.

BIRLEY 2008

A. R. BIRLEY, *Some Germanic deities and their worshippers in the British frontier zone*, in H. BÖRN, N. EHRHARDT, J. WIESENHÖFER (a cura di), *Monumentum et instrumentum inscriptum, Festschrift für Peter Weiß*, Stuttgart, 31-46.

*Cités, municipes, colonies*

M. DONDIN-PAYRE, M.-T. RAEPSAET-CHARLIER (a cura di), *Cités, municipes, colonies. Les processus de municipalisation en Gaule et en Germanie sous le Haut Empire romain*, Paris 1999.

DERKS 1992

T. DERKS, *La perception du panthéon romain par une élite indigène: le cas des inscriptions votives de Germanie inférieure*, «MEFRA» 104, 7-23.

DERKS 1998

T. DERKS, *Gods, Temples and Ritual Practices. The Transformation of Religious Ideas and Values in Roman Gaul*, Amsterdam.

DERKS 2013

T. DERKS, *Ein neuer Matronenaltar mit Opferszene aus Mechernich (Kr. Euskirchen)*, «AKorrBl» 43, 237-245.

DONDIN-PAYRE 2012

M. DONDIN-PAYRE, *A côté des collèges: les curies des provinces nord-occidentales de l'empire romain*, in M. DONDIN-PAYRE, N. TRAN (a cura di), *Collegia. Le phénomène associatif dans l'Occident romain*, Bordeaux, 81-101.

ECK 2004

W. ECK, *Köln in römischer Zeit*, Köln.

ECK 2007

W. ECK, *La romanisation de la Germanie*, Paris.

ECK, KOSSMANN 2009

W. ECK, D. KOSSMANN, *Votivaltäre in den Matronenheiligtümern in Niedergermanien: Ein Reflex der städtischen und ländlichen Gesellschaften einer römischen Provinzstadt*, in C. AUFFARTH (a cura di), *Religion auf dem Lande. Entstehung und Veränderung von Sakrallandschaften unter römischer Herrschaft*, Stuttgart, 73-102.

FAORO 2014

D. FAORO, *Osservazioni sugli inizi della proprietà imperiale nelle province del nord*, «StClOr» 60, 381-401.

FERNANDEZ-GOETZ 2014

M. FERNANDEZ-GOETZ, *Identity and Power. The Transformation of Iron Age Societies in Northeast Gaul*, Amsterdam.

FICHTL 2000

S. FICHTL, *Le Rhin supérieur et moyen du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. à la fin du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.*, «Germania» 78, 21-38.



- FORREST 2013  
M. C. FORREST, *Neues zum Heiligtum der Aufanischen Matronen bei Nettersheim*, «BJ» 213, 135-164.
- GALSTERER 1999  
H. GALSTERER, *Kolonisation im Rheinland*, in *Cités, municipes, colonies*, 251-269.
- GARMAN 2008  
A. G. GARMAN, *The Cult of the Matronae in the Roman Rhineland*, Lewiston.
- GOLOSETTI 2016  
R. GOLOSETTI, *Archéologie d'un paysage religieux. Sanctuaires et cultes du Sud-Est de la Gaule (V<sup>e</sup> s. av. J.-C. – IV<sup>e</sup> s. ap. J.-C.)*, Venosa.
- GUTENBRUNNER 1936  
S. GUTENBRUNNER, *Die germanischen Götternamen der antiken Inschriften*, Halle.
- HAINZMANN 2005  
M. HAINZMANN, *Götter(bei)namen – Eine Annäherung*, in W. SPICKERMANN, R. WIEGELS (a cura di), *Keltische Götter im Römischen Reich*, Osnabruck, 1-14.
- HERZ 1989  
P. HERZ, *Einheimische Kulte und ethnische Strukturen*, in H. E. HERZIG, R. FREI-STOLBA (a cura di), *Labor omnibus unus. Gerold Walser zum 70. Geburtstag*, Stuttgart, 206-218.
- HORN 1987  
H. G. HORN, *Bilddenkmäler des Matronenkultes im Ubiergebiet*, in *Matronen*, 31-54.
- HUET 2008  
V. HUET, *Les images sacrificielles en Gaule romaine*, in S. LEPETZ, W. VAN ANDRINGA (a cura di), *Archéologie du sacrifice animal en Gaule romaine*, Montagnac, 43-74.
- IKöln<sup>2</sup>  
H. GALSTERER, B. GALSTERER, *Die römischen Steininschriften aus Köln*, Mainz 2010.
- KOLBE 1960  
H. G. KOLBE, *Die neuen Matroneninschriften von Morken-Harff*, Kreis Bergheim, «BJb» 160, 50-124.
- MARTIN-KILCHER 2014  
S. MARTIN-KILCHER, *Nachbarinnen. Matronen auf einem frühkaiserzeitlichen Grabstein in der Gegend von Ahrweiler*, «AMosel» 9, 583-610.
- Matronen*  
*Matronen und verwandte Gottheiten. Ergebnisse eines Kolloquiums veranstaltet von der Göttinger Akademiekommision für die Altertumskunde Mittel-und Nordeuropas*, Köln 1987.
- MENNELLA, LASTRICO 2008  
G. MENELLA, L. LASTRICO, *Le Matronae-Iunones nell'Italia settentrionale: anatomia delle dediche*, in R. HAEUSSLER, A. C. KING, (a cura di) *Continuity and Innovation in Religion in the Roman West*, II, Portsmouth, 119-130.
- NEUMANN 1987  
G. NEUMANN, *Die germanischen Matronen-Beinamen*, in *Matronen*, 103-132.
- NOELKE 2011  
P. NOELKE, *Weihaltäre mit Opferdarstellungen und -bezügen in der Germania inferior und den übrigen Nordwestprovinzen des Imperium Romanum*, «JbRGZM» 58, 467-590.
- POUX 2014  
M. POUX, *L'architecture gauloise avant et après la conquête romaine*, «L'archéologue» 130, 13-19.
- POUX, DEMIERRE 2015  
M. POUX, M. DEMIERRE (a cura di), *Le sanctuaire de Corent (Puy-de-Dôme, Auvergne). Vestiges et rituels*, Paris.

RAEPSAET 2013

G. RAEPSAET, *L'ethnogenèse de la civitas Tungrorum et la formation de la province de Germanie*, «AntCl» 82, 111-148.

RAEPSAET-CHARLIER 1993

M.-T. RAEPSAET-CHARLIER, *Diis deabusque sacrum. Formulaire votif et datation dans les Trois Gaules et les Deux Germanies*, Paris.

RAEPSAET-CHARLIER 2011

M.-T. RAEPSAET-CHARLIER, *Les noms germaniques: adaptation et latinisation de l'onomastique en Gaule Belgique et Germanie inférieure*, in M. DONDIN-PAYRE (a cura di), *Les noms de personnes dans l'Empire romain. Transformations, adaptation, évolution*, Bordeaux, 203-234.

RAEPSAET, RAEPSAET-CHARLIER 2013

G. RAEPSAET, M.-T. RAEPSAET-CHARLIER, *La Zélande à l'époque romaine et la question des Frisiavons*, «Revue du Nord. Archéologie de la Picardie et du Nord de la France» 95, 209-242.

RAEPSAET-CHARLIER 2015

M.-T. RAEPSAET-CHARLIER, *Cultes et territoires, Mères et Matrones, dieux «celtiques»: quelques aspects de la religion dans les provinces romaines de Gaule et de Germanie à la lumière de travaux récents*, «AntCl» 84, 173-226.

*Roman Statutes*

M. H. CRAWFORD (a cura di), *Roman Statutes*, London 1996.

ROYMANS 1990

N. ROYMANS, *Tribal Societies in Northern Gaul*, Amsterdam.

RÜGER 1972

C. B. RÜGER, *Gallisch-germanische Kurien*, «Epigraphische Studien» 9, 251-260.

RÜGER 1987

C. B. RÜGER, *Beobachtungen zu den epigraphischen Belegen der Muttergottheiten in den lateinischen Provinzen des Imperium Romanum*, in *Matronen*, 1-30.

SCHEID 1999

J. SCHEID, *Aspects religieux de la municipalisation*, in *Cités, municipes, colonies*, 381-423.

SCHEID, SVENBRO 2005

J. SCHEID, J. SVENBRO, *Les Götternamen de Hermann Usener: une grande théogonie*, in N. BELAYCHE et alii (a cura di), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Turnhout, 93-103.

SCHEID 2006

J. SCHEID, *Les dévotions en Germanie inférieure: divinités, lieux de culte, fidèles*, in M. DONDIN-PAYRE, M.-T. RAEPSAET-CHARLIER (a cura di), *Sanctuaires, pratiques cultuelles et territoires civiques dans l'Occident romain*, Bruxelles, 297-346.

SCHMIDT 1987

K.-H. SCHMIDT, *Die keltischen Matronennamen*, in *Matronen*, 133-154.

SHAW 2011

P. A. SHAW, *Pagan Goddesses in the Early Germanic World. Eostre, Hreda and the Cult of Matrons*, London.

SPICKERMANN 2002

W. SPICKERMANN, *Nouvelles réflexions relatives à la genèse et aux vecteurs du culte matronal dans la région du Rhin inférieur*, «CahGlottz» 13, 141-167.

SPICKERMANN 2008

W. SPICKERMANN, *Religionsgeschichte des römischen Germanien*, 2, Germania inferior, Tübingen.

SPICKERMANN 2009a

W. SPICKERMANN, *Les provinces germaniques: un champ d'analyses pour l'histoire des religions*, in F. HURLET (a cura di), *Rome et l'Occident (II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. – II<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.). Gouverner l'empire*, Rennes, 451-482.

SPICKERMANN 2009b

W. SPICKERMANN, *Matronen und Nehalennia. Die Verbreitung von mütterlichen Gottheiten in der Germania Inferior*, in E. OLSHAUSEN, V. SAUER (a cura di), *Die Landschaft und die Religion*, Stuttgart, 353-373.

SPICKERMANN 2010

W. SPICKERMANN, *Die Matronenkulte in der südlichen Germania inferior*, in E. MIGLIARIO, L. TROIANI, G. ZECCHINI (a cura di), *Società indigene e cultura greco-romana*, Roma, 213-235.

SPICKERMANN 2016

W. SPICKERMANN, *Regionale Zentren und "Stammesheiligtümer" in Nordgallien und Germanien*, in M. LEHNER, B. SCHRETTLE (a cura di), *Zentralort und Tempelberg. Siedlungs- und Kultentwicklung am Frauenberg bei Leibnitz in Vergleich*, Wien, 191-203.

THOMAS 2014

R. THOMAS, *Denkmäler der Matronenverehrung in der CCAA (Köln)*, «KölnJb» 47, 91-178.

TOORIANS 2000

L. TOORIANS, *Keltisch en Germaans in de Nederlanden*, Bruxelles.

TOORIANS 2003

L. TOORIANS, *Magusanus and the 'Old Lad': A Case of Germanicised Celtic*, «Nowele» 42, 13-23.

TRAN 2015

N. TRAN, *Coloni et incolae de Gaule méridionale. Une mise en perspective du cas valentinois*, «MEFRA» 127, 2, 487-501.

VAN ANDRINGA 2002

W. VAN ANDRINGA, *La religion en Gaule romaine. Piété et politique*, Paris.

VAN ANDRINGA 2006

W. VAN ANDRINGA, *Nouvelles combinaisons, nouveaux statuts. Les dieux indigènes dans les panthéons des cités de Gaule romaine*, in D. PAUNIER (a cura di), *Celtes et Gaulois. L'archéologie face à l'histoire. La romanisation et la question de l'héritage celtique*, Bibracte, 219-232.

VERSTEGEN 2014

U. VERSTEGEN, *Weihendenkmäler aus St. Gereon zu Köln. Spätantike Baustoffwiederverwertung als Ressourceneffizienz oder symbolischer Traditionsbruch ?*, in A. W. BUSCH, A. SCHÄFER (a cura di), *Römische Weihealtäre im Kontexte*, Friedberg, 433-454.

WEISGERBER 1969

L. WEISGERBER, *Die Namen der Ubier*, Köln-Opladen.

WILD 1968

J. P. WILD, *Die Frauentracht der Ubier*, «Germania» 46, 67-73.



Cinzia VISMARA

Ebrei a Roma\*

ABSTRACT

A short survey of jewish community in Rome (I<sup>st</sup> century B.C. - V<sup>th</sup> century A.D.) on the basis of literary, epigraphical and archaeological sources, in particular catacombs and inscriptions.

KEYWORDS

Jewish community Rome, Jewish catacombs Rome, Jewish inscriptions

La presenza a Roma di una comunità di Ebrei risalirebbe almeno al 139 a.C.<sup>1</sup>, tuttavia di essa ben poco ci è noto: le fonti letterarie sono scarse e quelle archeologiche – essenzialmente le catacombe e le iscrizioni e le pitture che conservano – non forniscono che rare informazioni. Prima di esporre i numerosi problemi legati alla conoscenza e all'interpretazione di questo gruppo, è necessario presentare brevemente i dati dei quali si dispone<sup>2</sup>. Verranno dunque illustrate in modo sintetico le catacombe e le poche notizie su questa comunità che ci sono state trasmesse essenzialmente dagli epitafi, per tracciare quindi un panorama critico delle numerose questioni ancora aperte e delle soluzioni di volta in volta suggerite dagli studiosi<sup>3</sup>. I dati a nostra disposizione, come si vedrà, non sono tali da permetterci di cogliere il mutare nel tempo di questo gruppo, che ci appare pertanto come un insieme immutato e immutabile, definito una volta per sempre, almeno dalla fine della Repubblica sino alla tarda età imperiale.

### *Le catacombe*<sup>4</sup>

#### 1. Catacomba di Monteverde o della via Portuense

UBICAZIONE: Collina di Monteverde, a monte della stazione di Trastevere

SCOPERTA: A. Bosio, 1602; R. Kanzler, E. Josi, G. Schneider Graziosi, 1913

DIMENSIONI: Grandi

SEPOLTURE: *Cubicula*, *loculi*, *formae*, un *arcosolium*, sarcofagi in muratura (a volte 'multipli' a casse sovrapposte), sarcofagi in terracotta, *enchytrismos* (?)

ISCRIZIONI: In ebraico, 6; in greco, 159; in latino 37

STATO ATTUALE: Inaccessibile (franata)

BIBLIOGRAFIA: *Monteverde* 2013

---

\* *Gratum munus* è per me ringraziare Elsa Laurenzi delle fruttuose discussioni e di molte informazioni.

<sup>1</sup> VAL. MAX. 1.3.3; il testo, lacunoso, si riferisce all'espulsione di Ebrei e Caldei accusati di proselitismo.

<sup>2</sup> Un panorama nell'ormai classico volume di SMALLWOOD 1976 e in quello più recente di CAPPELLETTI 2006; per la tarda antichità è ancora valido il lavoro di RUTGERS 1995.

<sup>3</sup> Per un quadro generale delle questioni, VISMARA 2013, a cui si rimanda per approfondimenti e ulteriore bibliografia.

<sup>4</sup> Per ulteriori informazioni si rimanda alla recente sintesi di LAURENZI 2011; si vedano anche i numerosi contributi di Jessica Lo Russo, pubblicati per lo più nella collana *Roma subterranea judaica* costituita dai suoi lavori, nel sito della *International Catacomb Society* (<http://www.catacombsociety.org/roma-subterranea-judaica-series/>). Sullo stato giuridico VISMARA 2013, p. 1845.

### 2.1 Catacomba (inferiore) di Villa Torlonia

UBICAZIONE: Via Nomentana, sotto la Villa Torlonia

SCOPERTA: Lavori, 1918; U. M. Fasola, 1976

DIMENSIONI: Grandi

SEPOLTURE: un *cubiculum*, *loculi*, *loculi* 'ad *arcosolium*', alcuni *arcosolia*, un *kôch* (?), sarcofagi

ISCRIZIONI: in greco, 83; in latino, 7

Un'iscrizione in greco di provenienza incerta

STATO ATTUALE: Accessibili su richiesta, in restauro

BIBLIOGRAFIA: DELLO RUSSO 2012

### 2.2 Catacombe (superiore) di Villa Torlonia

UBICAZIONE: Via Nomentana, sotto la Villa Torlonia

SCOPERTA: Lavori, 1918; U. M. Fasola, 1976

DIMENSIONI: Grandi

SEPOLTURE: *cubicula* con *formae*, *arcosolia*, *loculi*, sarcofagi

ISCRIZIONI: in greco, 20; in latino, 4

Un'iscrizione in greco di provenienza incerta

STATO ATTUALE: Accessibili su richiesta, in restauro

BIBLIOGRAFIA: DELLO RUSSO 2012

### 3. Catacomba di via Labicana

UBICAZIONE: Al di sotto della via Labicana (oggi via Casilina), a circa 2 km da Porta Maggiore

SCOPERTA: Marucchi, 1882

DIMENSIONI: Piccole

SEPOLTURE: *Cubicula*, *arcosolia*, *loculi*, sarcofagi in muratura

ISCRIZIONI: In ebraico, 2; in greco, 3

STATO ATTUALE: Inaccessibile

BIBLIOGRAFIA: DELLO RUSSO 2010b

### 4. Catacomba di Vigna Randanini

UBICAZIONE: Su un diverticolo della via Appia, quasi di fronte a Pretestato

SCOPERTA: Randanini, 1859

DIMENSIONI: Grandi

SEPOLTURE: *Cubicula*, *arcosolia*, *loculi*, *kôchim*, *formae*, tombe parzialmente in rilievo, sarcofagi, *enchytrismos* (?)

ISCRIZIONI: In greco, 24; in latino, 172

STATO ATTUALE: Accessibile su richiesta (proprietà privata)

BIBLIOGRAFIA: LAURENZI 2013

#### 5. Catacomba di Vigna Cimarra

UBICAZIONE: Via Appia, fuori Porta san Sebastiano, un po' oltre la catacomba omonima

SCOPERTA: G. B. De Rossi, 1866

DIMENSIONI: Piccole

SEPOLTURE: È testimoniato solo un *arcosolium*

ISCRIZIONI: In greco: 6

STATO ATTUALE: Inaccessibile

BIBLIOGRAFIA: DELLO RUSSO 2010a

Delle sei catacombe ebraiche sinora note solo una è oggi accessibile, peraltro su richiesta; l'apertura al pubblico del complesso di Villa Torlonia è attesa da anni e le altre sono distrutte o non praticabili. Il tipo di monumento, il fatto che le scoperte risalgano ad anni nei quali la sensibilità al recupero del maggior numero possibile di dati mediante lo scavo era assai scarsa e dunque le operazioni si limitavano allo sterro, con una documentazione limitata se non quasi inesistente<sup>5</sup>, inoltre frequentazioni e restauri, che hanno sconvolto situazioni viste dai primi esploratori e solo raramente registrate, sono i principali fattori che rendono difficile stabilirne una cronologia certa. Non sembra comunque che le differenze rispetto a quelle cristiane siano tali da suggerire una data molto diversa per la loro nascita, che attualmente si colloca intorno agli inizi del III secolo<sup>6</sup>; sfruttamento di cave, cisterne, *cunicula*, organizzazione dello spazio, tipi di tombe più diffusi<sup>7</sup> (*cubicula*, *arcosolia*, *loculi*, *formae* ricavate nel pavimento) sono infatti elementi comuni. La regolarità delle gallerie, non sistematica nelle catacombe cristiane, caratterizza quelle ebraiche; va precisato che queste non vennero sconvolte in un momento

---

<sup>5</sup> Fanno eccezione le indagini effettuate negli anni Settanta dal P. Umberto M. Fasola nelle catacombe di Villa Torlonia, che comunque erano state già esplorate nei primi decenni del Novecento (FASOLA 1976).

<sup>6</sup> VISMARA 2013, pp. 1860-1862.

<sup>7</sup> A parte i *kôchim*, tombe 'a forno' non vi sono tipologie tombali peculiari alle catacombe ebraiche e comunque questi si trovano – ancorché raramente – in catacombe cristiane (NUZZO 2000).



successivo alla loro realizzazione, come accadde per quelle cristiane in conseguenza delle esigenze del culto martiriale (creazione di circuiti di visita e di sepolture prossime a quelle dei martiri) e per l'accresciuto numero dei sepolcri (necessità di approfondimenti). Comune è anche la presenza, nelle pitture e sulle epigrafi, di simboli religiosi: *menorah*, *ethrog*, *lulav* etc. nelle une, scene bibliche, àncora, colomba etc. nelle altre. Le catacombe ebraiche si sviluppano su un solo livello (anche se alcune regioni possono trovarsi a quote diverse), contrariamente a quelle cristiane e, per motivi di carattere liturgico, sono dotate di ingressi con particolari apprestamenti.

Non è possibile, sulla base della documentazione disponibile, stabilire eventuali differenze tra le singole catacombe, come ha giustamente riconosciuto Tessa Rajak che ha tentato di farlo<sup>8</sup>: il materiale epigrafico – la cui provenienza è spesso generica o ignota – è molto scarso rispetto a quello che doveva essere in origine e si distribuisce su un periodo lungo, senza variazioni che consentano di stabilirne una cronologia esatta: «the surviving known material from any particular catacomb probably represents burials over a considerable period, even if not over the whole time that the catacomb will have been in use»<sup>9</sup>. Se per le catacombe cristiane è stato possibile ricostruire una gestione comunitaria, che ne regolava la realizzazione e la vendita delle tombe<sup>10</sup>, per quelle ebraiche non esiste alcuna testimonianza sull'argomento<sup>11</sup>. È probabile che, almeno in un primo tempo, lo scavo di tutte le catacombe venisse affidato alle medesime maestranze, ma non è escluso che per quelle ebraiche si continuasse a impiegare manodopera non-ebraica, data le complesse connotazioni religiose che l'ebraismo attribuisce ai cimiteri<sup>12</sup>.

Quanto al rapporto tra la comunità e questi cimiteri, è impossibile stabilire se esistesse ed eventualmente di che tipo fosse. Bisogna ricordare che la sepoltura è in genere sentita come un fatto privato, gestito dalla famiglia<sup>13</sup>. Incerte sono le testimonianze epigrafiche dell'utilizzazione familiare di cubicoli e non è improbabile che, come propone Tessa Rajak, ad ogni defunto venisse assegnato o venduto il primo posto libero in una catacomba in uso<sup>14</sup>, tenendo però presente che i loculi di infanti venivano preferibilmente ricavati, per motivi statici, nei settori prossimi agli spigoli delle gallerie.

<sup>8</sup> RAJAK 1994, pp. 230-233.

<sup>9</sup> RAJAK 1994, p. 232.

<sup>10</sup> GUYON 1974; CONDE GUERRI 1979.

<sup>11</sup> Sul problema della gestione dei cimiteri ebraici, VISMARA 2013, 2.3.5.

<sup>12</sup> Cfr. *Regole* 2007 (che riguarda il periodo attuale).

<sup>13</sup> Margaret Williams (1994, p. 176) ritiene che a causa del numero crescente di schiavi e liberti giunti a Roma nella tarda Repubblica, la comunità si sia fatta carico della loro sepoltura con la realizzazione della catacomba di Monteverde negli ultimi anni del I secolo a.C. Questa cronologia è però del tutto insostenibile.

<sup>14</sup> RAJAK 1994, p. 233.

*Le notizie fornite dalle fonti*<sup>15</sup>

Dagli storici conosciamo i rapporti privilegiati con Cesare della comunità romana ed alcuni episodi della storia di questa; le fonti giuridiche danno conto dei provvedimenti che di volta in volta interessarono gli Ebrei in generale. Alcuni scrittori e poeti accennano alla vita e all'organizzazione della comunità: si tratta per lo più di testi di autori satirici che ripetono luoghi comuni presentando gli Ebrei di Roma come ciarlatani o mendicanti dai costumi talvolta bizzarri<sup>16</sup>.

Le fonti epigrafiche<sup>17</sup>, essenzialmente le iscrizioni restituite dalle catacombe, presentano in generale un formulario assai semplice<sup>18</sup> e, oltre a fornire un panorama onomastico, menzionano cariche reali e onorarie<sup>19</sup> ricoperte in seno alla comunità, che non è chiaro a quali mansioni corrispondano<sup>20</sup>: *archōn*, *grammateus*, *gerousiarchēs*, *archisynagōgos*, *hiereus*, *prostatēs*, *psalmōdos*, padre e madre della sinagoga. Sono inoltre documentati un *didaskalos nomomathes*, maestro versato nella legge (JIWE 2, 68), un pittore (*zōgraphos*, JIWE 277) e un macellaio (JIWE 2, 343), forse rituale (*shochet*). Tra gli Ebrei di Roma sono noti un poeta odiato da Marziale (11.94), un mimo o attore, favorito da Nerone (J. Vit. 16) e Aquila, l'ebreo convertito originario di Roma che Paolo incontra a Corinto, fabbricante di tessuti (Act. Ap. 18.3).

Le sinagoghe menzionate nelle iscrizioni sono una dozzina<sup>21</sup>; i loro nomi possono riferirsi a un fondatore o un benefattore (*Augoustēsion*, *Agrippēsion*; *Bouloumnēsion* ricorda forse *T. Volumnius Varro*, procuratore di Siria nel 9-6 a.C.<sup>22</sup>), alla provenienza

<sup>15</sup> Una raccolta completa delle fonti greche e latine in STERN 1974-1984. Sulle produzione letteraria della comunità ebraica di Roma, cfr. RUTGERS 1995, pp. 219-259.

<sup>16</sup> In generale GILULA 2001; ivi (p. 214): «gli elementi principali dell'alterità si riducono a tre: la circoncisione, il sabato e il divieto della carne suina».

<sup>17</sup> *Corpora: CII*; JIWE 2.

<sup>18</sup> L'epitafio si apre con l'indicazione *enthade keitai* (qui giace), seguono il nome del defunto che può essere corredato da quello del padre, talvolta l'età e/o l'origine geografica, raramente il mestiere, la/le carica/-che eventualmente ricoperta/-e in seno alla comunità, in questo caso con l'indicazione della medesima, l'augurio *en eirēnē hē koimēsīs autoul-ēs* (riposi in pace), talvolta espresso in ebraico.

<sup>19</sup> Si pensi all'*archōn nēpios* morto a 8 anni e 2 mesi (JIWE 2, 288) e all'altro di cui non è precisata l'età (JIWE 2, 337), al *grammateus nēpios* di 6 anni e 28 giorni, figlio di un *archōn* (JIWE 2, 256), tutti sepolti a Vigna Randanini.

<sup>20</sup> Cfr. MUÑOZ VALLE 1972; WILLIAMS 1998, pp. 225-226; RAJAK, NOY 1993 sull'*archisynagōgos*, NOY 2011 sullo *hiereus*.

<sup>21</sup> Il termine si intende qui col senso moderno di edificio di preghiera, corrispondente a *proseuchē*/ *proseucha*. Una tabella con il rimando alle iscrizioni in VISMARA 1986, p. 382, tab. A; si veda anche LTUR IV, s.v. *Synagogae*, pp. 389-393 (G. DE SPIRITO), con alcune imprecisioni.

<sup>22</sup> J. BJ 1.535, 1.542; AJ XVI, 280.

geografica del fondatore o di quanti la frequentavano (*Hebreōn*, *Tripoleitōn*, *Bernaklēsiōn* forse *Vernaculi*, schiavi nati in casa, schiavi imperiali, o nati a Roma), un quartiere (*Kampēsiōn*, del Campo Marzio; *Sibourēsiōn*, della Suburra<sup>23</sup>; *Heleas* potrebbe indicare Elia in Misia o il quartiere della Velia). In altri casi (*Hērodiōn*, *Sekēnōn*) l'origine non è chiara: per *Karkarēsiōn* si è pensato ad un rapporto con i *Calcarienses*, lavoratori addetti alle fornaci per la fabbricazione della calce, ma tale ipotesi non sembra sostenibile<sup>24</sup>. Non vi sono dati certi che consentano di stabilire un legame tra sinagoghe e catacombe o di rilevare particolari connotazioni culturali delle singole sinagoghe<sup>25</sup>.

Gli epitafi informano talvolta sulla provenienza geografica dei defunti: a parte *Thabraka* in Africa (*JIWE* 2, 508), Catania (*JIWE* 2, 515) e Aquileia (*JIWE* 2, 238), si tratta di località del Mediterraneo orientale<sup>26</sup>; ad esse vanno aggiunte una Tripoli non meglio specificata e Arca del Libano, alle quali rimandano i nomi di due sinagoghe. La menzione dell'origine geografica testimonia che l'arrivo a Roma era stato recente.

I quartieri ove risiedevano di preferenza gli Ebrei di Roma<sup>27</sup> erano il Trastevere, (Ph. Leg. 23.155)<sup>28</sup> che da sempre ospitava stranieri, a breve distanza dalla catacomba di Monteverde; la Suburra, da cui deriva il nome di una sinagoga, forse il Celio<sup>29</sup>; il quartiere presso Porta Capena (Ivv. 3.11-16), verosimilmente in rapporto con ben due catacombe lungo l'Appia; nella zona dell'*agger*, tra Esquilino e Viminale, è attestata una sinagoga ed è verosimile che i suoi frequentatori si facessero seppellire nelle catacombe di Villa Torlonia<sup>30</sup>.

<sup>23</sup> PALOMBI 2016, pp. 253-255.

<sup>24</sup> *LTUR* IV, s.v. *Schola: calcarienses*, pp. 244-245 (C. LEGA).

<sup>25</sup> WILLIAMS 1994b, p. 165, *contra* LEON 1960, cap. VII, *passim*. Cfr. RAJAK 1994 e VISMARA 2013, 3.1.

<sup>26</sup> *Achaia*, regione o provincia romana (*JIWE* 2, 503), Laodicea (*JIWE* 2, 183), Arca del Libano (*JIWE* 2, 568), Cesarea di Palestina (*JIWE* 2, 112), *Sepphoris* (*JIWE* 2, 60), forse *Iudaea* (*JIWE* 2, 489). Non meglio specificata è la Cesarea di *JIWE* 2, 459. Cfr. NOY 2010, VISMARA 2013, p. 1865. L'oratore Cecilio di Calatte (*Kalé Akte*, sulla costa settentrionale della Sicilia), attivo a Roma nel I secolo d.C., è detto ebreo nel lessico della Suda, unica – debole – fonte (cfr. VAN DER HORST 2006, p. 42).

<sup>27</sup> COLLON 1940.

<sup>28</sup> Un'iscrizione rinvenuta presso la Porta Settimiana (*JIWE* 2, 538) menziona un arcontato iterato e potrebbe far supporre l'esistenza di una sinagoga nel quartiere.

<sup>29</sup> Così Jean-Baptiste Frey, *ad CIJ* I, 530 (= *JIWE* 2, 602), una lista di nomi di persone che hanno perso il diritto di usufruire delle distribuzioni gratuite di frumento: «Les Juifs dont il est question semblent avoir habité le Celius ou la Subure»: *CIJ* I, p. 390.

<sup>30</sup> Un'iscrizione dalla *uia Gabina* (*CIL* VI, 9821 = *JIWE* 2, 602) menziona un *pomarius de aggere a proseucha*.

*Gli Ebrei di Roma: problemi aperti*

La posizione degli Ebrei nella società 'religiosa' romana è particolare: se per certi aspetti essi costituiscono un *hapax* a causa del legame che rendeva labile la differenza tra gruppo etnico e gruppo religioso e di alcune particolarità del culto, la loro integrazione nella società appare sempre più forte col progredire degli studi. Come si è visto, le fonti sono scarse e molti aspetti della vita comunitaria rimangono oscuri; ancor più difficile è saggiarne l'evoluzione nel tempo. Sarebbe opportuno indagare come gli Ebrei di Roma abbiano reagito al diffondersi del cristianesimo. I primi cristiani a giungere nell'Urbe furono con ogni probabilità Ebrei convertiti provenienti dalla Palestina. Altrettanto probabile è che il loro punto di approdo o comunque di riferimento in città fosse la comunità ebraica ivi residente, che poteva comprendere anche loro familiari. Sarebbe inoltre interessante capire sino a che punto questa nuova appartenenza religiosa venisse percepita dagli uni e dagli altri e se influenzasse i rapporti reciproci. L'affermazione del cristianesimo comportò in un secondo momento la necessità di una chiara differenziazione verso l'esterno e, per converso, una altrettanto chiara necessità di caratterizzazione da parte degli Ebrei, che con ogni probabilità provocò l'adozione – sino alla pervasività – dei simboli religiosi<sup>31</sup> nelle pitture, sulle lastre degli epitafi, su oggetti quali i vetri a fondo d'oro<sup>32</sup>. Non è un caso che essi compaiano a partire dal III secolo<sup>33</sup>.

*La società dei vivi*

Non abbiamo sino ad oggi certezze sulla struttura della comunità romana e sull'eventuale esistenza di un organismo centrale, non testimoniato – come per Alessandria e altre comunità della diaspora – dalle fonti letterarie o epigrafiche, sulla quale si erano espressi in passato i più autorevoli studiosi<sup>34</sup>. Margaret Williams ha ipotizzato una struttura centralizzata<sup>35</sup>, che avrebbe giovato sia ai Romani, per controllare meglio una parte della

<sup>31</sup> GOODENOUGH 1963.

<sup>32</sup> L'esigenza di differenziarsi, sulla base tuttavia dell'uso del greco, è stata sottolineata da NOY 1989, p. 89.

<sup>33</sup> Per spiegare la diffusione dei simboli nella diaspora si è parlato di «psychology of alienation», a causa della situazione minoritaria degli Ebrei (KRAUSS 1960), ma LEVINE 2005<sup>2</sup>, pp. 306-308 sottolinea che essi sono presenti anche in Palestina e nella diaspora non compaiono prima del 70, a causa della maggiore santità attribuita alle sinagoghe per il trasferimento del simbolismo dal tempio ad altri luoghi ebraici (sinagoghe ma anche cimiteri) e forse come risposta all'avanzata massiccia del cristianesimo.

<sup>34</sup> Per una sintesi, LEON 1960, pp. 168-170; WILLIAMS 1998, p. 215.

<sup>35</sup> WILLIAMS 1998, p. 228.

popolazione della città, sia agli Ebrei, che avrebbero così avuto un mezzo più efficace di trattare con le autorità e di difendere i propri interessi<sup>36</sup>. Leonard V. Rutgers ritiene che la comunità di Roma, ancorché di dimensioni limitate, avesse un'organizzazione in grado di conservare la propria identità e di realizzare e mantenere le catacombe, strutture complesse per dare adeguata sepoltura – comunitaria – ai propri membri<sup>37</sup>.

Nel 1998 Margaret Williams ha tracciato un sintetico quadro sociale degli Ebrei di Roma tra il I secolo a.C. e il III secolo d.C. sulla base delle fonti letterarie ed epigrafiche: «a community conservative in its values, wrapped up in its own affairs and, until 70 CE at least, focused on the Temple and Judaea»<sup>38</sup>, concordando appieno con la visione di una comunità completamente isolata dal contesto romano che fu di Arnaldo Momigliano e della maggior parte degli studiosi del passato e non solo<sup>39</sup>. Col procedere degli studi e nonostante la scarsità delle fonti delle quali disponiamo, questa visione sembra viepiù superata e il quadro che pare delinearsi è molto più complesso e diverso da quello tradizionale<sup>40</sup>.

Va infine ricordato che gli Ebrei di Roma, pur costituendo una realtà ben definita, non erano per così dire 'cristallizzati': se la coincidenza tra religione e appartenenza etnica era un dato di fatto per la maggioranza di essi, non va dimenticata l'attività di proselitismo che sfuma questo quadro. Martin Goodman osserva come Flavio Giuseppe e Filone esortassero gli Ebrei a rispettare i culti politeistici dei gentili: «Jews should not indulge in such worship, but non-Jews were entitled to do so»<sup>41</sup>. Se le conversioni sembrano un fenomeno limitato nella tarda Repubblica e nel primo impero<sup>42</sup>, il quadro appare mutato nella tarda antichità: la menzione di proseliti, *metuentes*, *theosebeis* o *sebo-menoï* e i provvedimenti di legge che tentano di arginare le conversioni – verosimilmente perché il proselitismo ebraico viene percepito come concorrenziale dai cristiani<sup>43</sup> – fanno ritenere che il fenomeno non fosse del tutto trascurabile<sup>44</sup>.

<sup>36</sup> WILLIAMS 1998, p. 221.

<sup>37</sup> RUTGERS 2006.

<sup>38</sup> WILLIAMS 1998, p. 227.

<sup>39</sup> WILLIAMS 1998, p. 227; cfr. MOMIGLIANO 1962, pp. 179-180 e, più di recente, MACMULLEN 1993, pp. 47-64.

<sup>40</sup> Cfr. *infra*.

<sup>41</sup> GOODMAN 1996 (s. p., on line); J. *Ap.* 2.237; Ph. *Spec.* 1.53.

<sup>42</sup> FELDMAN 2003.

<sup>43</sup> RUTGERS 2006, p. 357. Sull'argomento, interessanti riflessioni di GOODMAN 1996, sulla base di fonti rabbiniche.

<sup>44</sup> Si veda, tra gli altri, LINDER 1987, pp. 79-82. *Contra*, McKNIGHT 1991.

Alcuni indicatori, quali i cubicoli dipinti o i sarcofagi in marmo, hanno condotto Tessa Rajak a individuare pratiche e valori di élite nella comunità romana: «it then becomes not unreasonable to posit for the Jewish community of Rome in the imperial period a ratio of rich to poor comparable with that in the steeply graduated social pyramid of Romans society generally»<sup>45</sup>. È verosimile che a questa sorta di aristocrazia appartenessero quanti ricoprivano cariche nelle sinagoghe: di prestigio in seno alla comunità e insieme ereditarie, come dimostrano attestazioni su più generazioni e, come si è visto, il fatto che ne fossero insigniti bambini<sup>46</sup>.

Nel mondo ellenistico-romano gli Ebrei «were not intrinsically alien bodies within homogeneous *poleis* (...). And we know that, with the exception of overt participation in emperor worship, Jews could and did involve themselves in the lives of their cities»<sup>47</sup>. Questa integrazione culturale è indubitabile: basti pensare all'uso delle immagini<sup>48</sup>: esso va comunque valutato nel più ampio contesto del quotidiano contatto delle comunità di Palestina e della diaspora con una società nella quale molti messaggi erano veicolati dalle immagini e le iconografie più diffuse si allontanavano dal racconto mitologico di origine per evocare solamente dei concetti. È, credo, il caso dei programmi decorativi dei pavimenti di alcune sinagoghe della Palestina<sup>49</sup>, ove *Helios*, lo Zodiaco, i busti delle stagioni stanno semplicemente ad indicare, con immagini immediatamente comprensibili, il tempo che passa e, in ultima analisi, l'eternità<sup>50</sup>. Non va infine dimenticato lo *zōgraphos* (pittore verosimilmente non decoratore) Eudoxius, al quale si è fatto cenno, sepolto in un sarcofago a Vigna Randanini<sup>51</sup>. D'altra parte, come ebbe giustamente a notare Joseph Gutmann<sup>52</sup>, la proibizione delle immagini nel Deuteronomio, enfattizzata nell'Esodo, si colloca in un contesto di leggi destinate ad una società agricola; dopo la conquista della Palestina da parte di Alessandro e la conseguente introduzione della *polis* in una società rurale, nascono nuovi ceti che controllano quello rurale e si sviluppano i contatti dei pensatori Ebrei con la società pagana.

<sup>45</sup> RAJAK 1994, p. 236.

<sup>46</sup> Quadri sinottici in VISMARA 1986, pp. 383-385, tab. B; p. 387, tab. D.

<sup>47</sup> RAJAK 1984, p. 106.

<sup>48</sup> PRIGENT 1990; RUTGERS 1995; CALABI 1995.

<sup>49</sup> LEVINE 2005<sup>2</sup>, pp. 605-610; lo studioso ricorda che l'immagine di *Helios* non è inserita in una nicchia, come accade per i simulacri di culto, ma è raffigurata su pavimenti (così anche FINE 2014).

<sup>50</sup> FINE 2014, pp. 161-180.

<sup>51</sup> *JWE* 2, 277.

<sup>52</sup> GUTMANN 1961.

## *L'universo funerario*

### *Le sepolture prima delle catacombe*

Per gli Ebrei della diaspora la sepoltura, a seconda dei tempi e dei luoghi, poteva avvenire in seno alla comunità in cui essi erano vissuti, nelle sue aree funerarie o in quelle utilizzate da appartenenti a vari gruppi etnici o religiosi; altrimenti i loro resti erano trasportati in Palestina, ma pare che questa soluzione non fosse adottata dagli Ebrei europei (il suggerimento rabbinico della sepoltura in Palestina non sarebbe anteriore al III secolo)<sup>53</sup>.

Non sono sinora noti a Roma cimiteri ebraici anteriori alle catacombe<sup>54</sup>, che potrebbero essere segnalati da iscrizioni: va sottolineato che tutta l'Europa occidentale ha restituito sino ad oggi solamente sette iscrizioni sicuramente ebraiche anteriori al III secolo, tutte peraltro prive di simboli e tutte in latino<sup>55</sup>. Potrebbero essere indicative aree di necropoli con una concentrazione di inumazioni datate nel periodo di maggior diffusione della cremazione<sup>56</sup>. Leonard V. Rutgers<sup>57</sup> e David Noy<sup>58</sup> non escludono, nel caso di schiavi o liberti, la cremazione e la deposizione delle ceneri nel colombario del *patronus*; è bene ricordare che il destino della salma, nel mondo romano, non era considerato importante come lo è oggi<sup>59</sup>. L'ipotesi che gli Ebrei si facessero seppellire nelle necropoli normalmente in uso, come vedremo, sembra oggi la più accettabile<sup>60</sup>. È possibile che famiglie ebraiche, o gruppi, o forse la comunità, acquistassero lotti all'interno di necropoli<sup>61</sup>. A questo proposito ricopre particolare interesse un'iscrizione rinvenuta a Castelporziano (*JWE* 1, 18) e databile verosimilmente al II secolo, relativa all'acquisto da parte della comunità di Ostia di un terreno per la sepoltura di un *gerousiarchēs*, della moglie, dei suoi liberti e dei loro discendenti.

<sup>53</sup> NOY 1989, pp. 78-79.

<sup>54</sup> Sull'argomento, e sulla nascita delle catacombe (troppo precocemente collocata nel I secolo d.C.), WILLIAMS 1994, pp. 176-178.

<sup>55</sup> *JWE* I, 7 (Aquila, I secolo a.C.), 14 (Ostia, I-II secolo d.C.), 18 (Castelporziano, II secolo d.C.); 23 (Marano-Pozzuoli, I secolo d.C. o posteriore), 26 (Napoli?, 70-95), 188 (Villamesias, Spagna, I-III secolo d.C.); *JWE* II, 553 (Roma, II-III secolo d.C.): cfr. NOY 1989, pp. 79-80.

<sup>56</sup> NOY 1998, p. 88; cfr. VISMARA 1986, p. 359.

<sup>57</sup> RUTGERS 1990, p. 143.

<sup>58</sup> NOY 1989, pp. 84-85.

<sup>59</sup> VISMARA 2015, pp. 604-606.

<sup>60</sup> Cfr. BODEL 2008, p. 185.

<sup>61</sup> NOY 1998, p. 81.

Per quanto attiene al destino delle catacombe ebraiche, il loro abbandono avviene nel corso del V secolo, contrariamente agli analoghi cimiteri cristiani: questi godono per così dire di una seconda vita a causa del culto dei martiri, del desiderio dei fedeli di essere sepolti presso tombe venerate, del fatto che alla sfera funeraria non sono legate particolari connotazioni che in qualche modo rendono problematico l'approccio ad essa, come per gli Ebrei<sup>62</sup>.

### *Cimiteri esclusivi?*

Un recente studio paleografico condotto da Elisa Pallottini<sup>63</sup> sul manoscritto vallicelliano del capitolo *Del cimitero degli antichi Hebrei della Roma sotterranea*<sup>64</sup> ha permesso di individuare aggiunte e cancellature apportate al testo di Antonio Bosio dall'oratoriano Giovanni Severano, che ne curò la pubblicazione postuma, edita nel 1635<sup>65</sup>. Sembra che Bosio avrebbe preferito che la propria opera venisse rivista e completata, con l'inserimento della documentazione rimasta, dal confratello barnabita Cristoforo Giarda. Siamo in piena Controriforma e il delicato argomento del primo cristianesimo presenta grandi potenzialità propagandistiche e apologetiche. Giovanni Severano non si fece scrupolo a tagliare e ad integrare il testo con le proprie osservazioni; particolarmente significative sono alcune frasi aggiunte al capitolo sulla catacomba di Monteverde, che meritano di essere riportate. Esse rispecchiano la visione dell'epoca e sono all'origine della *communis opinio* di una rigidissima separazione dei cimiteri ebraici da quelli cristiani. «Non dovrà parer strano che in quest'opera de' cimiteri sacri poniamo il cimit(eri)o degli Ebrei, quasi che mescoliamo le cose profane con le sacre: poiché non p(er) mescolarle, ma p(er) separarle, ci è parso necessario farne part(icolare) ment(ione): acciocché si sappia che i n(ost)ri sacri non sono stati mai profanati né contaminati da cadaveri di Ebrei né di gentili; e che siccome q(ue)sti bruciavano i cadaveri loro e l[i] facevano sepolcri cospicui in luoghi pubblici, o li riponevano in alc(un)e edicole e stanze sotterranee separate, così q(ue)lli, imitando i loro antichi Padri che come i n(ost)ri si seppellivano nelle spelonche e nelle caverne in sepolcri intagliati nelle pietre, haveano in Roma il cimit(erio) loro part(icolare) che è q(uesto) della via Portue(n)se del q(uale) hora tratteremo» (f° 522r). Una garanzia, dunque, di 'purezza' per i cristiani, che verrà ribadita a più riprese, confinando i materiali 'pagani' o 'cristiani' restituiti dalle catacombe ebraiche nel novero degli 'accidenti': infiltrazioni di vario genere, oggetti caduti dalla superficie nei

<sup>62</sup> Cfr. *supra*, nt. 12.

<sup>63</sup> PALLOTTINI 2013.

<sup>64</sup> G31, ff. 521v-530v.

<sup>65</sup> Il frontespizio reca la data 1632. Di grande interesse la descrizione del contesto storico effettuata da GHILARDI 2009, in particolare pp. 188-190.



lucernari, ovvero istituendo categorie ‘intermedie’. Così, ad esempio, Jean-Baptiste Frey, che definisce «*probablement païennes*» tredici iscrizioni che non presentano né il formulario consueto né simboli ebraici, ma che sono state rinvenute nelle catacombe di Villa Torlonia, Vigna Randanini, Vigna Cimarra<sup>66</sup>; nella medesima categoria inserisce l’epitafio di un *archigrammateus* rinvenuto nella catacomba di Commodilla<sup>67</sup> (*CIJ* I, 23\*). Come ha giustamente osservato John Bodel, «not only it is obvious that not all followers of a particular religion were buried in such collective monuments [*sc.* le catacombe], it is equally clear that burial in such places was not normally restricted to devotees to a particular religion»<sup>68</sup>. Il preteso separatismo confessionale dei cadaveri sostenuto agli inizi del Novecento<sup>69</sup> dal Juster non si fonda su alcun testo religioso: la *Tosefta*, che si data al III-IV secolo d.C. e il *Talmud* di Gerusalemme, del V secolo, prescrivono che gli Ebrei residenti in città abitate da pagani diano sepoltura ai poveri, che siano o no Ebrei, senza indicarne il luogo; anche altre norme non sembrano andare nel senso di una netta separazione<sup>70</sup>. E Marc K. Johnson ricorda che «Roman law, still in effect throughout the fourth century, provided the legal basis for the joint burials of people of differing religious beliefs, with no injunction against such burials»<sup>71</sup>; menziona inoltre «actual burials of pagans, Jews, and Christians side to side», citando alcuni esempi siciliani<sup>72</sup>; altri casi sono stati presentati da Leonard V. Rutgers nel lavoro del 1992 sull’interazione di Ebrei e non Ebrei nella tarda antichità<sup>73</sup> e da Éric Rebillard<sup>74</sup>.

### *Identità, appartenenza, osmosi...*

La presenza degli Ebrei, almeno sino a quando il cristianesimo divenne maggioritario, non sembra aver posto particolari problemi di carattere religioso in seno alla società romana, ove culti assai diversi convivevano in genere armoniosamente. Quanto al problema più generale dei rapporti Ebrei – non-Ebrei (pagani, cristiani) in età imperiale, è bene ricordare l’opinione di Leonard V. Rutgers: la contrapposizione tra ‘isolamento’ e ‘assimilazione’ che si ritrova in letteratura rende difficile una visione dei rapporti tra gli

<sup>66</sup> *CIJ* I, 4\*, 5\*(= *CJWE* 341), 6\*-7\*, 8\*(= *CJWE* 400), 9\*(= *CJWE* 609), 10\*(= *CJWE* 610), 11\*(= *CJWE* 372), 15\*(= *CJWE* 252), 16.

<sup>67</sup> *CIJ* I, 22\*.

<sup>68</sup> BODEL 2008, p. 187.

<sup>69</sup> JUSTER 1914, p. 480 e nt. 4.

<sup>70</sup> Cfr. REBILLARD 2003, p. 38.

<sup>71</sup> JOHNSON 1997, p. 59.

<sup>72</sup> JOHNSON 1997, p. 52.

<sup>73</sup> RUTGERS 1992.

<sup>74</sup> REBILLARD 2003, pp. 31-35. In generale, BODEL 2008.

Ebrei e il resto della società nella tarda antichità, né è corretta la visione dell'interazione in termini strettamente religiosi o di attacchi, contrattacchi e conversioni. L'interazione è innegabile, ma va di pari passo con la tendenza ad esprimere un'identità indubbiamente ebraica: «interacting with non-Jews, Roman Jews did not give up their own identity»<sup>75</sup>.

Particolarmente stimolanti, se applicate a questo tema, appaiono le riflessioni di Éric Rebillard nate dallo studio degli atteggiamenti dei cristiani in Africa tra II e IV secolo quali risultano principalmente da Tertulliano e Agostino. Lo studioso si interroga sulla loro percezione della propria identità di cristiani<sup>76</sup> e giunge alla conclusione che questa era intermittente, che «n'était qu'une identité parmi la pluralité d'identités disponibles qui pouvaient être activées dans une situation donnée (un point trop souvent négligé en faveur de l'étude de l'identité collective)»<sup>77</sup>; «pour les chrétiens, le problème n'était pas l'intensité de leur appartenance religieuse, mais la place qu'elle occupait dans les différents domaines de leur vie quotidienne»<sup>78</sup>. E ancora, in uno studio del 2015 : «Christianness was not the common frame of interpretation for everyday experience»<sup>79</sup>. Tenuto conto della 'novità' del cristianesimo rispetto all'ebraismo e di altre differenze, un approccio di questo tipo, applicato agli Ebrei, potrebbe forse aiutare a comprendere alcuni aspetti della loro vita nella società romana, della quale facevano parte a pieno titolo: per riprendere ancora una volta le parole di Éric Rebillard, «les Juifs dans l'empire romain ne vivaient pas dans les ghettos où les historiens du XIX<sup>e</sup> siècle avaient tendance à les imaginer»<sup>80</sup>.

<sup>75</sup> RUTGERS 1995, p. 263; ELSNER 2003, in particolare p. 118.

<sup>76</sup> Sulle identità, si vedano, tra gli altri, *Entre lignes* 2009, *Group Identity* 2015.

<sup>77</sup> REBILLARD 2014, p. 157.

<sup>78</sup> REBILLARD 2014, p. 164.

<sup>79</sup> REBILLARD 2015, p. 314.

<sup>80</sup> REBILLARD 2003, p. 31.

## BIBLIOGRAFIA

- BODEL 2008  
J. BODEL, 6. *From Columbaria to Catacombs. Collective Burial in Pagan and Christian Rome*, in L. BRINK, O. P., D. GREEN (a cura di), *Commemorating the Dead. Texts and Artifacts in Context*, Berlin-New York, 177-242.
- CALABI 1995  
F. CALABI, *Simbolo dell'assenza: le immagini nel giudaismo*, «QuadStor» 41, 1, 5-32.
- CAPPELLETTI 2006  
S. CAPPELLETTI, *The Jewish Community of Rome: from the Second Century BC to the Third Century CE*, Leiden.
- CII I  
J.-B. FREY, *Corpus of Jewish Inscriptions. Jewish Inscriptions from the Third Century BC to the Seventh Century A.D. I. Europe*, Prolegomenon by B. LIFSCHITZ, New York 1975.
- COLLON 1940  
S. COLLON, *Remarques sur les quartiers juifs de Rome*, «MEFRA» 57, 72-94.
- CONDE GUERRI 1979  
E. CONDE GUERRI, *Los «fossore» de Roma paleocristiana (estudio iconográfico, epigráfico y social)*, Città del Vaticano.
- DELLO RUSSO 2010a  
J. DELLO RUSSO, *The Jewish Catacomb of the Vigna Cimarra in Rome*, «Roma subterranea judaica» 2, 1-14.
- DELLO RUSSO 2010b  
J. DELLO RUSSO, *The Jewish Catacomb on the Via Labicana*, «Roma subterranea judaica» 3, 1-13.
- DELLO RUSSO 2012  
J. DELLO RUSSO, *An Archival and Historical Survey of the Jewish Catacombs of the Villa Torlonia in Rome*, «Roma subterranea judaica» 7, 1-24.
- Entre lignes  
N. BELAYCHE, S. C. MIMOUNI (a cura di), *Entre lignes de partage et territoires de passage: les identités religieuses dans les mondes grec et romain. "Paganismes", "judaïsmes", "christianisme"*, Paris 2009.
- ELSNER 2003  
J. ELSNER, *Archaeologies and Agendas. Reflections on Late Ancient Jewish Art and Early Christian Art*, «JRS» 93, 114-128.
- FASOLA 1976  
U. M. FASOLA, *Le due catacombe ebraiche di Villa Torlonia*, «RACr» 52, 7-62.
- FELDMAN 2003  
L. H. FELDMAN, *Conversion to Judaism in Classical Antiquity*, «Hebrew Union College Annual» 74, 115-156.
- FINE 2014  
S. FINE, *Art, History and the Historiography of Judaism in Roman Antiquity*, Leiden-Boston.
- GHILARDI 2009  
M. GHILARDI, *Oratoriani e Gesuiti alla "conquista" della Roma sotterranea nella prima età moderna*, «Archivio italiano per la storia della pietà» 22, 183-231.
- GILULA 2001  
D. GILULA, *La satira degli Ebrei nella letteratura latina*, in A. LEWIN (a cura di), *Gli Ebrei nell'Impero romano: saggi vari*, Firenze, 195-216.

GOODENOUGH 1963

E. R. GOODENOUGH, *Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period*, 2. *The Archaeological Evidence from the Diaspora*; 3. *Illustrations*, Princeton.

GOODMAN 1996

M. GOODMAN, *A Jewish Missionary Movement in Late Antiquity?*, «Politica e società nell'Italia contemporanea» 2 (= *Atti del convegno Conversioni nel Mediterraneo, Roma, 25-27 III 1996*), 47-56.

Group Identity

É. REBILLARD, J. RÜPKE (a cura di), *Group Identity and Religious Individuality in Late Antiquity*, Washington 2015.

GUTMANN 1961

J. GUTMANN, *The "Second Commandment" and the Image in Judaism*, «Hebrew Union College Annual» 32, 161-174.

GUYON 1974

J. GUYON, *La vente des tombes à travers l'épigraphie de la Rome chrétienne (III<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles): le rôle des fossores, mansionarii, praepositi et prêtres*, «MEFRA » 86, 1, 549-596.

Jews

M. GOODMAN (a cura di), *Jews in a Greco-Roman World*, Oxford 1998.

JWE 1

D. NOY, *Jewish Inscriptions of Western Europe*, I. *Italy (excluding the city of Rome)*, Cambridge 1993.

JWE 2

D. NOY, *Jewish Inscriptions of Western Europe*, II. *The City of Rome*, Cambridge 1995.

JOHNSON 1997

M. J. JOHNSON, *Pagan-Christian Burial Practices of the Fourth Century. Shared Tombs?*, «JECrSt» 5, 1, 37-59.

JUSTER 1914

J. JUSTER, *Les juifs dans l'empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, I, Paris.

KRAUSS 1960

H. KRAUSS, *Jewish Art as a Minority Problem*, «Journal of Jewish Sociology» 2, 147-171.

LAURENZI 2011

E. LAURENZI, *Le catacombe ebraiche. Gli Ebrei di Roma e le loro tradizioni funerarie*, Roma.

LAURENZI 2013

E. LAURENZI, *La catacomba ebraica di Vigna Randanini*, Roma.

LEON 1960

H. J. LEON, *The Jews of Ancient Rome*, Philadelphia.

LEVINE 2005<sup>2</sup>

L. E. LEVINE, *The Ancient Synagogue. The First Thousand Years*, Yale.

LINDER 1987

A. LINDER, *The Jews in Roman Imperial Legislation*, Detroit-Jerusalem.

McKNIGHT 1991

S. McKNIGHT, *A Light among the Gentiles: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period*, Minneapolis.

MOMIGLIANO 1962

A. MOMIGLIANO, *recensione a H. J. LEON, The Jews of Ancient Rome, Philadelphia 1960*, «Gnomon» 34, 178-182.

Monteverde

D. ROSSI, M. DI MENTO (a cura di), *La catacomba ebraica di Monteverde, vecchi dati e nuove scoperte*, Roma 2013.

MUÑOZ VALLE 1972

I. MUÑOZ VALLE, *El testimonio de las inscripciones sobre el regimen de las comunidades judías en la Roma imperial*, «CuadFilCl» 4, 151-163.

NOY 1998

D. NOY, *Where were the Jews of the Diaspora buried?*, in *Jews*, 75-89.

NOY 2010

D. NOY, *Immigrant and Jewish Families at Rome in the 2nd–5th centuries*, in É. REBILLARD, C. SOTINEL (a cura di), *Les frontières du profane dans l'antiquité tardive*, Rome, 199-211.

NOY 2011

D. NOY, *Jewish Priest and Synagogue Officials in the Graeco-Roman Diaspora of Late Antiquity*, in J. H. RICHARDSON, F. SANTANGELO (a cura di), *Priest and State in the Roman World*, Stuttgart, 313-332.

NUZZO 2000

D. NUZZO, *Tipologia sepolcrale delle catacombe romane. I cimiteri ipogeici delle vie Ostiense, Ardeatina e Appia*, Oxford.

PALLOTTINI 2013

E. PALLOTTINI, *Appendice 1. Il capitolo “del cimitero degli antichi Hebrei” nella Roma sotterranea Cristiana di Antonio Bosio*, in *Monteverde*, 353-379.

PALOMBI 2016

D. PALOMBI, *I Fori prima dei Fori. Storia urbana dei quartieri di Roma antica cancellati per la realizzazione dei Fori Imperiali*, Monte Compatri.

PRIGENT 1990

P. PRIGENT, *Le Judaïsme et l'image*, Tübingen.

RAJAK 1984

T. RAJAK, *Was there a Roman Charter for the Jews?*, «JRS» 74, 107-123.

RAJAK 1994

T. RAJAK, *Inscriptions and Context: Reading the Jewish Catacombs of Rome*, in J. VAN HENTEN, P. W. VAN DER HORST (a cura di), *Studies in Early Jewish Epigraphy*, Leiden, 226-241.

RAJAK, NOY 1993

T. RAJAK, D. NOY, *Archisynagogoi: Office, Title and Social Status in the Greco-Jewish Synagogue*, «JRS» 83, 75-93.

REBILLARD 2003

É. REBILLARD, *Religion et sépulture. L'Église, les vivants et les morts dans l'Antiquité tardive*, Paris.

REBILLARD 2014

É. REBILLARD, *Les chrétiens de l'antiquité tardive et leurs identités multiples. Afrique du Nord*, Paris.

REBILLARD 2015

É. REBILLARD, *Late Antique Limits of Christianness: North Africa in the Age of Augustine*, in *Group Identity*, 293-317.

*Regole*

S. PACIFICI, M. MIELI (a cura di), *Regole ebraiche di lutto*, Roma 2007.

RUTGERS 1990

L. V. RUTGERS, *Überlegungen zu den jüdischen Katakomben Roms*, «JbAC» 33, 140-157.

RUTGERS 1992

L. V. RUTGERS, *Archaeological Evidence for the Interaction of Jews and non-Jews in Late Antiquity*, «AJA» 96, 1, 101-118.

RUTGERS 1995

L. V. RUTGERS, *The Jews in Late Ancient Rome. Evidence of Cultural Interaction in the Roman Diaspora*, Leiden-NewYork-Köln.

RUTGERS 2006

L. V. RUTGERS, *Reflections on the Demography of the Jewish Community of Ancient Rome*, in M. GHILARDI, C. J. GODDARD, P. PORENA (a cura di), *Les cités de l'Italie tardo-antique (IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècle). Institutions, économie, société, culture et religion*, Rome, 345-358.

SMALLWOOD 1976

E. M. SMALLWOOD, *The Jews under Roman Rule from Pompey to Diocletian*, Leiden.

STERN 1974-1984

M. STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism, edited with Introductions, Translations and Commentary*, (Fontes ad res judaicas spectantes), 1-3, Jerusalem.

VAN DER HORST 2006

P. W. VAN DER HORST, *Jews and Christians in their Graeco-Roman Context, Selected Papers on Early Judaism, Samaritanism, Hellenism, and Christianity*, Tübingen.

VISMARA 1986

C. VISMARA, *I cimiteri ebraici di Roma*, in A. GIARDINA (a cura di), *Società romana e impero tardoantico*, II, *Roma: politica economia e paesaggio urbano*, Roma, 351-392, 490-503.

VISMARA 2013

C. VISMARA, *Le catacombe ebraiche di Roma venticinque anni dopo. Palinodie, revisioni, nuove linee di ricerca*, in M. PALMA, C. VISMARA (a cura di), *Per Gabriella. Studi in ricordo di Gabriella Braga*, Cassino, 1843-1892.

VISMARA 2015

C. VISMARA, *Dalla cremazione all'inumazione?*, «ArchCl» 66, 595-613.

WILLIAMS 1994

M. H. WILLIAMS, *The Organisation of Jewish Burials in Ancient Rome in the Light of Evidence from Palestine and the Diaspora*, «ZPE» 101, 165-182.

WILLIAMS 1998

M. H. WILLIAMS, *The Structure of the Jewish Community in Rome*, in *Jews*, 215-228.

P.S.

Mentre questo lavoro era in stampa sono venuta a conoscenza di un'opera che non mi è stato possibile consultare, ma che ritengo utile segnalare:

G. K. HASSELHOFF, M. STROTHMANN (a cura di), "Religio licita?": *Rom und die Juden*, Berlin-Boston 2017.

Francesco BELFIORI

*Sacra peregrina* a Roma in età medio-repubblicana: il caso di *Iuno Regina*,  
dall'*evocatio* del culto alla diffusione in area medio-adriatica (IV-II secolo a.C.)

ABSTRACT

*Iuno Regina* was the main goddess of etruscan town of *Veii*. She was called in Rome by the specific ritual of *evocatio*. As other foreign divinities, the cult of *Iuno Regina* was included in the category of *sacra peregrina*. On one hand, ancient Authors show the importance of this goddess in the context of Roman state religion, specially during the Second Punic war; on the other hand, archaeology of cult places shows the spread of this cult in colonial territories between III<sup>rd</sup> and II<sup>nd</sup> century B.C., such as the Medio-Adriatic coast. The paper focuses on the role of this cult in the context of colonization and romanization of central Italy through the analysis of a study case: the roman sanctuary known as *lucus Pisauensis* near Pesaro, the ancient roman colony of *Pisaurum* (Italy, Marche region).

KEYWORDS

*Lucus Pisauensis*, *ager Gallicus*, romanization, archaeology of cult places

*Introduzione: il lucus Pisaurensis nel quadro della colonizzazione e della romanizzazione dell'ager Gallicus*

Il complesso archeologico ed epigrafico pertinente al luogo di culto noto in letteratura come *lucus Pisaurensis*, costituisce una delle attestazioni più significative della religiosità romana e latina di età medio-repubblicana proveniente dall'Italia centrale e, in particolare, dalla costa medio-adriatica (fig. 1). I quattordici altari iscritti (*CIL* I<sup>2</sup>, 368-381 = *ILS* 2970-2983 = *ILLRP* 13-26) e il nucleo di materiale votivo a essi associato, riportati in luce a sud-ovest di Pesaro tra il 1734 e il 1737 e oggi conservati presso il Museo Oliveriano di Pesaro, sono stati oggetto di una recente revisione, che ha evidenziato l'importanza di questo luogo di culto nell'ambito della colonizzazione romana dell'*ager Gallicus*<sup>1</sup>.

Come vedremo, il *lucus Pisaurensis* costituisce un caso esemplare per lo studio dei processi di diffusione della cultura romano-latina al di fuori dei suoi confini geografici originari, contestualmente all'espansione romana in Italia centrale tra IV e III secolo a.C. e allo stanziamento di gruppi di coloni di origine romana e latina nei nuovi territori.

*L'evocatio di Iuno Regina e l'istituzione del culto a Roma*

Tra i culti presenti nel *lucus Pisaurensis*, *Iuno* sembra essere la principale divinità venerata nel santuario. Tre sono infatti le are dedicate a Giunone e tra queste<sup>2</sup> particolare rilevanza assume quella di *Iuno Regina* la quale offre interessanti nozioni utili a comprendere la dialettica religiosa tra Roma e le sue diramazioni periferiche: in particolare, le modalità con le quali il culto fosse officiato nel santuario pesarese, rispetto alla maniera in cui lo stesso era concepito e strutturato a Roma (fig. 2). Al fine di condurre questo confronto nel migliore dei modi, non sembra fuori luogo ripercorrere le tappe che portarono all'istituzione del culto a Roma.

Come noto, il culto di *Iuno Regina* rappresenta uno degli unici due casi menzionati esplicitamente dalle fonti a proposito del rito dell'*evocatio*<sup>3</sup>. La cooptazione di divinità

<sup>1</sup> Cfr. ora BELFIORI 2017, con bibliografia precedente; COARELLI 2000. Sull'annessione del settore medio-adriatico e in particolare dell'*ager Gallicus*, e sulla sua conseguente colonizzazione, una recentissima sintesi è in SILANI 2017.

<sup>2</sup> Mi riferisco a *CIL* I<sup>2</sup>, 370 (IVNONE – *Iuno*) e a *CIL* I<sup>2</sup>, 371 (IVNO · LO|VCINA – *Iuno Lucina*) *CIL* I<sup>2</sup>, 378 (IVNONE · RE – *Iuno Regina*).

<sup>3</sup> L'altro caso di *evocatio* noto è quello che interessò le divinità tutelari della città e del popolo cartaginesi, in occasione dell'assedio del 146 a.C., la cui relativa testimonianza scritta (*MACR. Sat.* 3.9.7-8) non riporta tuttavia i nomi delle divinità in questione, ma soltanto il *carmen evocationis*.



straniere da parte di Roma è un fatto caratterizzante e strutturante il sistema religioso romano. Le divinità straniere facevano il loro ingresso nel *pantheon* romano *per pacem* (in seguito a richieste formali, alla consultazione dei Libri Sibillini, a responso oracolare) o in seguito a un apposito e specifico rituale, l'*evocatio* appunto, praticato durante gli assedi delle città nemiche<sup>4</sup>. Attraverso un apposito *carmen*, la divinità poliade di queste città veniva convinta ad abbandonare il luogo al quale era radicata e il popolo e la città sui quali esercitava la sua tutela. In entrambi i casi (o pacificamente o in seguito a *evocatio*), l'ingresso a Roma della nuova divinità avveniva tramite l'accettazione pubblica e ufficiale da parte del Senato che, così facendo, la cooptava e la integrava nei culti ufficiali di Stato conferendole cittadinanza e residenza, tramite la consacrazione di un tempio<sup>5</sup>. I culti 'importati' a Roma di origine straniera erano inclusi all'interno della categoria dei *sacra peregrina*<sup>6</sup>.

L'ingresso del culto di *Iuno Regina* a Roma trae origine dalla presa di Veio (396 a.C.), città della quale era divinità poliade: è in quell'occasione che Camillo, dopo aver invocato la dea assieme ad Apollo, recitò la formula di *evocatio* con la quale convinse *Iuno* ad abbandonare la città, a passare dalla parte dei Romani e a trasferirsi a Roma<sup>7</sup>. In seguito all'*evocatio* e al trasferimento del suo *signum* a Roma, Camillo dedicò un tempio a *Iuno Regina* in *Aventino* (392 a.C.). Contestualmente, Camillo istituì un *ordo matronarum* coinvolto direttamente nell'inaugurazione del tempio e, come vedremo, nella gestione del suo culto in diverse occasioni<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> MACR. Sat. 3.9.2-3; PLIN. nat. 28.18. Sull'*evocatio* in generale, BETTINI 2014, pp. 93-101 e, recentemente, DE SANCTIS 2016 con bibliografia precedente.

<sup>5</sup> Sulle modalità di voto, di costruzione e di dedica dei templi a Roma in età repubblicana cfr. ZIOLKOWSKI 1989-1990 e ZIOLKOWSKI 1992.

<sup>6</sup> FEST. 14 p. 268 Lindsay: *Peregrina sacra appellantur quae aut evocatis dis in oppugnandis urbibus Romam sunt conlata, aut quae ob quasdam religiones per pacem sunt petita, ut ex Phrygia Matris Magnae, ex Graecia Cereris, Epidauro Aesculapi: quae coluntur eorum more, a quibus sunt accepta*. Cfr. BETTINI 2014, pp. 93-101, il quale insiste sul concetto di 'cittadinanza' conferita agli dèi stranieri. È interessante sottolineare come nella concessione della cittadinanza, nella cooptazione in Senato e nel riconoscimento ufficiale di nuovi culti si utilizzasse il medesimo verbo, *adscisco* ovvero 'riconosco'. Da questo fatto linguistico, continua Bettini, si evince perfettamente la dimensione politica e civica della religione romana, per cui le *res sacrae* nascono e vengono concepite unicamente in funzione della Città, della quale sono conseguenza. Al tempo stesso, il concetto di 'conferire cittadinanza agli dèi' permette di comprendere la concezione tutta romana della *civitas*, all'interno della quale uomini e dèi sono concittadini, sottoposti all'autorità statale.

<sup>7</sup> Cfr. LTUR III, s.v. *Iuno Regina*, pp. 125-126 (M. ANDREUSSI). Inoltre Liv. 5.21.1-3 per la formula di evocazione recitata da Camillo con la quale invocò *Iuno Regina* e *Apollo Delphicus*, al quale promise la decima del bottino; nella stessa occasione Camillo si impegnò a restaurare il tempio di *Mater Matuta* (Liv. 5.19.6), evidentemente quello del Foro Boario.

<sup>8</sup> Liv. 5.21-22; Liv. 5.31.3: *eodem anno aedes Iunonis reginae (...) dedicatur, celebratamque dedicationem ingenti matronarum studium tradunt*; Liv. 5.52.10: *Iuno regina transuecta a Veiiis nuper in*

A Roma, dunque, *Iuno Regina* entrò a far parte dei culti pubblici e ufficiali di Stato, ricevette un tempio sull'Aventino e al suo culto fu preposto un *ordo matronarum* dalle competenze rituali specifiche. Nel 187 a.C. un secondo tempio a *Iuno Regina* venne votato (insieme a un altro per *Diana*) da M. Emilio Lepido, il quale lo dedicò nel 179 a.C. durante la sua censura<sup>9</sup>.

### *Il culto di Iuno Regina a Roma: funzioni e aspetti rituali*

Le valenze del culto di *Iuno Regina* a Roma sembrano catalizzarsi attorno a due funzioni principali: la prima, quella della tutela della maturazione sessuale, della fecondità e della procreazione femminile<sup>10</sup>; la seconda, la poneva a difesa delle strutture portanti della società e, in ultima analisi, di Roma stessa. In realtà, a un'analisi più approfondita emerge come le due funzioni siano strettamente correlate tra loro.

Riguardo al primo punto, il coinvolgimento di *Iuno Regina* nei rituali di passaggio propri del mondo femminile e la tutela accordata alla donna nel corso della sua evoluzione biologica e sessuale sembrano funzionali a una dimensione più ampia. Infatti, la maturazione sessuale della donna e la conseguente capacità di concepire e partorire costituivano i presupposti per il suo ingresso nella società adulta dei cittadini; la donna era in grado quindi di contrarre un *conubium* legittimo, nell'ambito del quale mettere al mondo figli che sarebbero diventati a loro volta nuovi cittadini<sup>11</sup>. Tali funzioni ascrivibili alla potestà divina di *Iuno Regina*, lungi dall'essere confinate alla dimensione individuale e privata, rispondono dunque a un bisogno primario della comunità, i cui bisogni di continuità biologica e di equilibrio demografico risultano ricondotti a un quadro civico e sociale religiosamente formalizzato, ritualmente regolato e legalmente riconosciuto<sup>12</sup>.

---

*Aventinoquam insigni ob excellens matronarum studium celebrique dedicata est die;* VAL. MAX. 1.8.3; PLU. CAM. 6.1-2.

<sup>9</sup> Cfr. LTUR III, s.v. *Iuno Regina*, *aedes in Campo, ad Circo Flaminio* (A. VISCOGLIOSI). Si tratta, come noto, del tempio che doveva sorgere accanto a quello di Giove Statore, entrambi compresi entro la *porticus Metelli* successivamente ribattezzata *porticus Octaviae*.

<sup>10</sup> Questa funzione è coerente alla figura di *Iuno* quale divinità 'degli inizi', anche per quanto riguarda l'organizzazione del calendario e il computo del tempo. A lei erano consacrate le calende di ogni mese (mesi lunari, cui erano collegati i cicli femminili): ogni primo giorno del mese si sacrificava a *Iuno* che, assistita da Giano, permetteva al mese (e alla luna nuova) di 'nascere'. Per lo stesso motivo il primo giorno dell'anno, il 1 marzo, coincideva con il *dies natalis Iunoni Lucinae*. Cfr. SCHEID 2009, p. 55 e LIMC V, s.v. *Iuno* (E. LA ROCCA).

<sup>11</sup> MARCATTILI 2012.

<sup>12</sup> Cfr. nt. precedente e CRESCI MARRONE, MENNELLA 1984, pp. 131-137.

La seconda specificità ravvisabile nel culto di *Iuno Regina*, che ne costituisce il tratto più evidente ed eminentemente politico, risiede nel ruolo a lei affidato quale protettrice di Roma. Nei momenti di grave pericolo e di minaccia per lo Stato era lei a essere chiamata a garantire la *salus publica*, del popolo e della città di Roma.

Questa considerazione è particolarmente verificabile se si considera come *Iuno Regina* fosse una delle divinità maggiormente onorate in relazione al verificarsi dei *prodigia*: erano questi delle manifestazioni, degli eventi sorprendenti e inusuali di varia natura che annunciavano qualche avvenimento importante, favorevole o, più frequentemente, sfavorevole per le sorti dello Stato<sup>13</sup>. Essi erano imputati alla diretta iniziativa degli dèi che, così facendo, manifestavano apertamente il loro dissenso e la loro ira nei confronti di infrazioni di natura sacrale e religiosa, che avevano portato alla rottura della *pax deorum*. I *prodigia* necessitavano di specifici rituali di purificazione e di espiazione pubblica (la *procuratio prodigiorum*), con modalità, soluzioni e cerimonie di volta in volta stabilite in relazione allo specifico *prodigium*, così come in ogni occasione occorreva individuare quale o quali erano le divinità da placare<sup>14</sup>. Il fine ultimo era quello di ristabilire la *pax deorum* e quindi, il corretto equilibrio tra lo Stato, le sue componenti e il mondo divino.

*Iuno Regina* risulta la divinità più specificatamente coinvolta nelle *procuraciones prodigiorum* per tutto il corso dell'età repubblicana, con un apice di *prodigia* registrati (e conseguenti rituali riparatori celebrati pubblicamente) negli anni della seconda Guerra Punica. In particolare, per l'anno 207 a.C. le fonti ricordano una vera e propria crisi religiosa, aggravata dalla discesa di Asdrubale in Italia; le sorti della guerra, in quel momento sfavorevoli per i Romani, erano evidentemente da imputare alla rottura della *pax deorum*. La narrazione degli eventi, riportata da Livio<sup>15</sup>, insiste dunque sulle particolari attenzioni rituali rivolte a *Iuno Regina*; essa viene invocata come la divinità principale cui

<sup>13</sup> SCHEID 2009, pp. 110-111. Sulle tipologie dei *prodigia* cfr. CIC. Div. 1.93; e *ThesCRA* III, s.v. *portenta, prodigia, monstra* (A. MAGGIANI); DE SANCTIS 2012, pp. 33-40. Si trattava solitamente di fenomeni atmosferici e tellurici, di epidemie, di nascite di uomini o di animali deformi, di comportamenti inusuali da parte degli animali ma anche di avvenimenti apparentemente più trascurabili.

<sup>14</sup> Tutto quanto di attinente ai *prodigia* rientrava nelle competenze dei sommi magistrati della *res publica*, i consoli che, sentiti i testimoni, riferivano in Senato. Era il Senato a stabilire la procedura rituale più adatta per espriare il *prodigium*, poi affidata alle massime autorità religiose, ovvero il collegio pontificale e i *decemviri sacris faciundis* per la consulta dei Libri Sibillini.

<sup>15</sup> Cfr. LIV. 27.37.7-15 per l'episodio, nel 207 a.C., della caduta di un fulmine sul tetto del tempio di *Iuno Regina* in *Aventino* e sulla processione lustrale che, partendo dal tempio di *Apollo Medicus*, si concluse davanti al suddetto tempio con il sacrificio officiato dalle *matronae* di due vacche bianche e con l'offerta di due statue in legno di cipresso raffiguranti la dea. Su questo cfr. PERUZZI 1990, pp. 29-37; HÄNNINEN 1999, pp. 41-42.

venivano demandate la tutela e la salvaguardia dello Stato e le sorti stesse della guerra<sup>16</sup>. Nello svolgimento delle liturgie e delle cerimonie (le *procuratio prodigiorum*) officiati per placare *Iuno Regina*, un ruolo specifico e di primaria importanza spettava alla componente femminile (l'*ordo matronarum* già menzionato precedentemente), che interveniva a nome dello Stato<sup>17</sup>. Dalle fonti suddette si apprende dell'organizzazione e dello svolgimento di *supplicationes*, di *lectisternia* e di grandi sacrifici accompagnati da canti e da inni sacri; dell'offerta di doni votivi. In più di un'occasione, durante le processioni, le donne compaiono in numeri precisi, organizzate in *chorus* e accompagnate dal collegio dei *decemviri sacris faciundis*. All'*ordo matronarum* si affidava il compito di confezionare i doni da offrire a *Iuno Regina* e di sacrificare sul suo altare<sup>18</sup>.

La descrizione di modalità rituali specifiche, quali appunto lo svolgimento di letti-sterni, l'esistenza di cori di fanciulle e la recitazione di inni conferma quanto sappiamo da fonti più tarde<sup>19</sup>, ovvero che i sacrifici svolti in onore di *Iuno Regina* venivano officiati *ritu graeco* e non secondo la norma (o *romano more*); ciò risulta di nuovo coerente con l'origine "straniera" del culto e la sua appartenenza alla categoria dei *sacra peregrina*<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> Nella tradizione, *Iuno* è costantemente la divinità protettrice dei nemici di Roma: a titolo di esempio si ricordi l'opposizione di *Iuno* nei confronti di Enea e le testimonianze di Ennio, Silio Italico e Valerio Massimo che ricordano come *Iuno* fosse la principale divinità protettrice di Cartagine (fonti raccolte e commentate in HÄNNINEN 1999, pp. 44-45). La stessa *Iuno Regina* era stata divinità poliade di Veio. Questo fatto spiega il motivo per cui, per i Romani, *Iuno* dovesse essere oggetto di speciali cure e attenzioni rituali. A proposito della *procuratio prodigii* a cui ci si riferisce nel testo e delle principali funzioni di *Iuno Regina* cfr. CRESCI MARRONE, MENNELLA 1984, p. 135: «le mozioni che stanno all'origine del rito sono duplici: istanza di sollecitare una decisiva vittoria militare e, nel contempo, viva preoccupazione per un equilibrio demografico tanto pericolosamente insidiato dal sanguinoso conflitto annibalico».

<sup>17</sup> Lo stesso *ordo* era stato coinvolto nell'inaugurazione del tempio sull'Aventino; cfr. nt. 8, PERUZZI 1990, pp. 31-33 e *LTUR* III, s.v. *Iuno Regina*, pp. 125-126 (M. ANDREUSSI).

<sup>18</sup> In occasione della processione menzionata in nt. 15, il *chorus* era composto da ventisette fanciulle; allo stesso modo LIV. 31.12.6-10 in occasione di una *procuratio prodigi* da compiersi nel 200 a.C. in seguito al manifestarsi di *monstra* (una categoria di *prodigia*, ovvero il parto di esseri mostruosi come ermafroditi, uomini o animali deformi) conferma questa modalità rituale: *decemviri ex libris res divinas easdem quae proxime secundum id prodigium factae essent imperarunt. Carmen praeterea ab ter novenis virginibus cani per urbem iusserunt donumque Iunoni reginae ferri*.

<sup>19</sup> Si tratta dei protocolli e dei resoconti dei Giochi Secolari, conservati in duplice copia (17 a.C. e 204 d.C.); il contesto è quello dei sacrifici diurni del secondo giorno. Cfr. SCHEID 2011, pp. 285-286.

<sup>20</sup> Il 'rito greco' rappresenta in realtà una sequenza liturgica con delle differenziazioni e delle integrazioni rispetto a quella canonica, normalmente identificata come *mos romanus*, sulla quale SCHEID 2011, pp. 10-45. Tra gli elementi specifici del cosiddetto 'rito greco', si ricordino l'uso dell'acqua pura per la purificazione dell'altare, degli officianti e delle vittime; inoltre, la *prothusia* (l'equivalente dell'*immolatio*, ovvero la consacrazione della vittima) avveniva con lo spargimento di orzo sulla fronte dell'animale e il successivo taglio di un ciuffo di peli. Gli officianti portavano corone di alloro e non erano velati. Per le problematiche che pongono le fonti scritte in termini di ricostruzione delle peculiarità e delle dinamiche che caratterizzano il rito greco nell'ambito dei *sacra* romani cfr. SCHEID 2011, pp. 86-104 per il quale «I culti

*Iuno Regina e le matronae pisaurenses: dialettica tra centro e periferia*

Alla luce dei tratti connotanti il culto di *Iuno Regina* a Roma e delle specificità di natura rituale annesse, sembra ora opportuno volgere l'attenzione all'iscrizione proveniente dal *lucus Pisaurensis*. In *CIL* I<sup>2</sup>, 378 si legge (fig. 2):

IVNONE · RE | MATRONA | PISAURESE | DONO · DEDROT

Partendo da questa e integrando l'analisi con i dati offerti dallo studio della restante documentazione archeologica del santuario, è possibile dedurre alcuni elementi utili e circoscrivere le funzioni del culto di *Iuno Regina* nel *lucus* pesarese.

Come approfondito nel paragrafo precedente, *Iuno Regina* era una divinità matronale e insieme ad altre divinità presenti nel *pantheon* pesarese, quali *Diana* e *Mater Matuta*<sup>21</sup>, doveva essere chiamata a tutelare le donne in occasione dei riti di passaggio e dei momenti più importanti della loro vita, patrocinando la maturazione sessuale, il matrimonio e il parto, garantendo loro la fecondità e ricoprendo anche funzioni curotrofiche nei confronti della loro prole. Sembra dunque possibile proporre un nesso tra questi culti e la notevole quantità, nell'ambito del regime delle offerte caratterizzante il *lucus Pisaurensis*, di *ex voto* fittili quali uteri, statue di bambini fasciati e teste votive femminili, le cui iconografie rimandano alla figura della *nubenda*<sup>22</sup> (fig. 3).

---

romani di rito greco costituiscono una categoria religiosa complessa e ambigua»; infatti, «la categoria del rito greco non era soltanto selettiva, ma anche arbitraria» perché «non significa che essa comprendesse i culti di tutte le divinità “greche” (...). Bisogna inoltre considerare l'appartenenza dei culti di rito greco alla stessa classe dei culti stranieri (*peregrina sacra*). I “culti stranieri” (*peregrina sacra*) erano celebrati, scrive Festo, secondo il rito della religione da cui erano stati trasferiti a Roma, e ciò li distingueva dai culti romani di rito greco, poiché continuavano ad essere considerati come culti stranieri (...). Comunque sia, i culti di rito greco, i culti greci e i culti stranieri delle nostre fonti hanno in comune il fatto di essere differenti dai culti o dal rito romani». In conclusione, «i servizi religiosi di rito greco erano un miscuglio di comportamenti rituali romani e di qualche gesto che rinviava al mondo greco».

<sup>21</sup> Rispettivamente *CIL* I<sup>2</sup>, 376 e *CIL* I<sup>2</sup>, 372, 379.

<sup>22</sup> Per una rassegna completa dei manufatti votivi del santuario si rimanda a BELFIORI 2017 dove emerge come risulti decisamente arduo, in mancanza di indicazioni esplicite, dedurre a quale divinità specifica, tra quelle attestate, questi votivi fossero dedicati: da un lato la presenza di divinità dalle funzioni e dalla *potestas* sovrapponibili, dall'altro l'intrinseca genericità di queste offerte non consentono di stabilire nessi inequivocabili. Tuttavia, ferma restando l'associazione tra altari e materiale, sembra possibile condividere le considerazioni di LIPPOLIS 2014, in particolare p. 59 (anche se riferite a contesti magno-greci arcaici): «L'uso della coroplastica non caratterizza tutti i culti in maniera eguale, ma solo alcuni, e in particolare sembra ricollegabile ad azioni gestite dai membri femminili del gruppo sociale, fatto che ne spiega la maggiore frequenza nei luoghi di culto più specificatamente dedicati a divinità connesse con i diversi ruoli assolti dalle donne». Inoltre, «una serie di elementi spinge a considerare con attenzione una pertinenza prevalentemente femminile: l'uso di *plasmata* (anche se non in terracotta) appannaggio di sacerdozi femminili; la prevalente

L'esistenza di un *ordo matronarum* 'locale' poi, evidentemente preposto all'organizzazione e alla gestione delle liturgie che venivano officiate nel *lucus Pisaurensis* e indirizzate al culto della dea, sembra lasciar intravedere una strutturazione dell'apparato rituale pesarese analoga a quella già vista per Roma: le *matronae* di Pesaro costituirebbero il corrispettivo dell'*ordo matronarum* istituito da Camillo a Roma. La dedica incisa sull'altare sembra del resto confermare tale chiave di lettura: il *collegium* opera ritualmente su un piano eminentemente pubblico e ufficiale, come si evince dal termine *pisaurese*<sup>23</sup>.

È probabile quindi che anche nel caso in esame i tratti del culto possano essere ricondotti a un quadro religioso più ampio, che se da una parte rispondeva alle esigenze devozionali delle singole devote, dall'altra superava la dicotomia tra individuo e società. In questi termini, le facoltà attribuite a *Iuno Regina* anche nel *lucus Pisaurensis* dovevano essere rivolte *in primis* alla salvaguardia e alla tutela della comunità, della sua continuità e del suo equilibrio demografico. Alla luce di quanto proposto, non sembra dunque casuale la presenza, tra i culti officiati nel santuario, di *Salus*: essa dovrà essere intesa quale personificazione divina di un concetto che non riguarda tanto l'integrità fisica (*ualetudo*), quanto piuttosto la coesione e la stabilità socio-politiche del gruppo che frequentava il luogo di culto<sup>24</sup>.

In ultima analisi, il ruolo e le funzioni di *Iuno Regina* nel *lucus Pisaurensis* sembrano prossime e assimilabili a quelle già analizzate nel contesto di Roma e della religione di Stato, proiettate e calate nel contesto coloniale in esame. Anche l'ambito cronologico risulta coerente: tanto a Roma, quanto in ambito adriatico le fonti a nostra disposizione (scritte, archeologiche ed epigrafiche) sono riferibili a un orizzonte di III-inizio II secolo a.C.<sup>25</sup>.

---

destinazione delle terrecotte figurate a ritualità femminili (riti di passaggio legati ai culti di Artemide, ai culti matrimoniali, ai culti funerari, anch'essi in genere competenza delle donne); l'amplessima preponderanza di soggetti femminili (che si tratti di divinità o delle più frequenti fedeli in atto di offerta o legate a varie 'situazioni' cerimoniali) (...). Una manipolazione femminile potrebbe essere possibile anche quando le figure identificano uomini in diversi stadi di età, bambini, giovani e maturi, dal momento che, nonostante il dibattito sui contesti in cui queste iconografie sono attestate sia ancora aperto, è molto alta la possibilità che possa trattarsi di manifestazioni legate a culti di fertilità (aspettativa o ringraziamento in funzione della nascita del bambino) o di carattere funerario (banchettanti ed eroi guerrieri)».

<sup>23</sup> Questo non andrà necessariamente riferito alla colonia di *Pisaurum*. Il termine con ogni probabilità è più antico, derivante dall'idronimo dell'omonimo fiume presso la cui foce venne dedotta la colonia romana. Cfr. *infra*.

<sup>24</sup> *CIL* I<sup>2</sup>, 373. Cfr. questa con la *Salus publica populi romani* il cui tempio era stato dedicato nel 302 a.C. dal dittatore C. Giunio Bubulco Bruto durante le guerre sannitiche (cfr. Liv. 10.1.7-9).

<sup>25</sup> Si consideri inoltre il diretto coinvolgimento di questo settore dell'*ager Gallicus* nella guerra annibalica: proprio nel 207 a.C., quando a Roma vennero organizzate le grandi cerimonie espiatorie in onore di *Iuno Regina*, si svolse la Battaglia del Metauro, non lontano dal sito del *lucus Pisaurensis*.

## Conclusioni

Un'ultima questione rimane aperta, ovvero cercare di definire meglio, a nome di quale entità politica l'*ordo matronarum* opera e dedica un altare a *Iuno Regina* nel *lucus Pisaurensis*. Tale problematica risulta strettamente connessa a quella più ampia inerente alla datazione del santuario pesarese e ai rapporti vigenti tra questo e la colonizzazione dell'*ager Gallicus*: su questa questione, nel corso del tempo, le opinioni degli studiosi si sono orientate su due ipotesi principali<sup>26</sup>.

La prima, avanzata da Emilio Peruzzi, che l'altare menzionante l'*ordo matronarum* sia tra i più recenti del santuario e, insieme a tutti gli altri, debba essere datato dopo la fondazione della colonia di *Pisaurum* ed entro la prima metà del II secolo a.C.<sup>27</sup>. L'*ordo* delle *matronae* menzionato dall'altare sarebbe quindi un collegio sacerdotale istituito nell'ambito di una realtà coloniale urbana già esistente, che avrebbe donato il manufatto a nome di tutta la colonia a una divinità facente parte dei suoi *sacra publica*.

Tuttavia tale ricostruzione presenta anche dei punti deboli: il primo riguarda la datazione *post* 184 a.C. del *lucus Pisaurensis*, che risulta oramai da tempo superata dai più recenti studi<sup>28</sup>; il secondo e più cogente argomento risiede invece nell'evidenza archeologica, epigrafica e numismatica restituita dal sito, per la quale alla luce delle recenti ricerche è possibile ora proporre delle valide ipotesi circa le associazioni fisiche (e quindi stratigrafiche) al momento del rinvenimento: nel suo insieme essa sembra essere in modo convincente databile entro il III secolo a.C., con la presenza di un nucleo di materiali più tardi ascrivibili comunque entro la prima metà del II secolo a.C.<sup>29</sup>. A questi dati si aggiunga il rinvenimento di strutture di III secolo a.C., sotto l'ex farmacia Boscia a Pesaro, che hanno confermato l'esistenza di un nucleo abitato romano sul sito di *Pisaurum* prima della deduzione della colonia<sup>30</sup>.

Ne consegue una seconda ipotesi di lavoro, ad oggi la più probabile, per cui sembra oramai possibile ascrivere l'attivazione del santuario all'iniziativa dei primi gruppi di po-

<sup>26</sup> Discusse in BELFIORI 2017, pp. 14-20.

<sup>27</sup> PERUZZI 1990 proponeva una datazione del complesso sacro pesarese *post* 184 a.C. proprio sulla base della menzione di un *ordo matronarum*, la cui esistenza non potrebbe essere concepita al di fuori di una *colonia civium romanorum*. Il Peruzzi proseguiva anche fornendo un termine cronologico preciso per la datazione dell'altare di *Iuno Regina* e delle *matronae*: secondo l'Autore, l'altare in esame testimonierebbe la *procuratio prodigii* operata dall'*ordo matronarum* pesarese in occasione di un *prodigium* che Giulio Ossequente ricorda essersi verificato proprio a *Pisaurum* nel 163 a.C. (OBSEQ. 14.48).

<sup>28</sup> COARELLI 2000; DI LUCA 2004; *ThesCRA* IV, s.v. *Fanum* (M. TORELLI); SISANI 2007; PACI 2010; BERTRAND 2015.

<sup>29</sup> Cfr. BELFIORI 2017, per la seriazione cronologica dei manufatti e delle iscrizioni.

<sup>30</sup> BARTOLINI 2008.



polazione di origine romana e latina, stanziati nell'*ager* della futura colonia di *Pisaurum* (dedotta nel 184 a.C.), in un momento assai risalente nell'ambito del III secolo a.C.: ovvero, entro un lasso cronologico compreso tra gli eventi bellici che portarono all'annessione dell'*ager Gallicus* (la battaglia di *Sentinum* – 295 a.C. – e la campagna militare di M'. Curio Dentato contro i Galli Senoni – 284 a.C. –), e le assegnazioni viritane con le quali tutto il territorio venne capillarmente pianificato e occupato a partire dal 232 a.C., anno della *lex Flaminia de agro Gallico et Piceno viritim dividundo*<sup>31</sup>. In questa fase, la presenza romana antecedente alla deduzione della colonia di *Pisaurum* sembra organizzarsi e gravitare su almeno due poli principali, posti a brave distanza tra loro (circa 3 km), di cui uno di tipo insediativo-abitativo, l'altro eminentemente sacrale, creato *ex novo* presso l'attuale località S. Veneranda<sup>32</sup>. In questo contesto quindi, le *matronae* dovevano operare nel *lucus* ma fare riferimento a un *vicus* o a un *conciliabulum civium romanorum*, precocemente organizzatosi sul sito che solo nel 184 a.C. ospiterà la colonia di *Pisaurum*. Quest'ultima con ogni probabilità incluse tra i suoi *sacra publica* le più antiche divinità già venerate nel santuario.

Al pari di altri siti del territorio, il *lucus Pisauensis* sembra quindi accertare l'esistenza di dinamiche demografiche e di fenomeni insediativi precoci e anteriori alle iniziative ufficiali registrate dalle fonti scritte. Nel caso in esame inoltre, tali dinamiche si segnalano all'insegna della discontinuità rispetto alle forme di popolamento e di stanziamento di età preromana.

Oltre a questo, le testimonianze archeologiche restituite dal sito, esclusivamente pertinenti all'ambito sacro, mostrano la diffusione della cultura romano-laziale in area medio-adriatica contestualmente al progressivo stanziamento di genti allogene: da un lato, il materiale votivo di tipo 'etrusco-laziale-campano', denuncia la comparsa in questo territorio di una prassi rituale e di un linguaggio devozionale prima sconosciuti<sup>33</sup>; dall'altra,

<sup>31</sup> La *lex Flaminia* del 232 a.C., viene tradizionalmente considerata quale termine cronologico 'alto' per ammettere con certezza la presenza romana stabile in questo comparto territoriale al di fuori delle fondazioni urbane, ovvero *Sena Gallica* (284-3 a.C.) e *Ariminum* (268 a.C.). Tuttavia, la documentazione archeologica restituita da un numero ormai consistente di contesti sta mostrando come sia comunque ammissibile l'esistenza di fenomeni di *occupatio* del territorio prima di tale data. Cfr. BANDELLI 2002, BANDELLI 2005, BANDELLI 2007, BANDELLI 2008. Per una casistica di siti del territorio che hanno restituito orizzonti archeologici e cronologici precedenti la seconda metà del III secolo a.C., cfr. la sintesi in BELFIORI 2017, in particolare pp. 82-83 e 97-98, con bibliografia di riferimento.

<sup>32</sup> Lo studio esaustivo del materiale ha fatto infatti emergere la totale assenza di manufatti di età preromana utili a dimostrare l'esistenza di un luogo di culto autoctono precedente il santuario romano. Una ricostruzione analoga è stata proposta per le prime fasi della colonia di *Sena Gallica*, sulla quale LEPORE 2012; LEPORE 2013; LEPORE 2014.

<sup>33</sup> Sul materiale votivo cosiddetto 'etrusco-laziale-campano' quale indicatore archeologico della colonizzazione romano-repubblicana cfr. da ultimi STRAZZULLA 2013; DE CAZANOVE 2015; DE CAZANOVE



i teonimi attestati epigraficamente sugli altari del santuario mostrano la presenza in un territorio periferico di culti propri del *pantheon* ufficiale di Roma medio-repubblicana, che non sembrano stratificarsi sopra culti precedenti ed encorici. Essi si segnalano per funzioni e per tratti marcatamente politici, strettamente connessi alla dimensione civica e sociale dell'individuo e della collettività coloniale. Da questo punto di vista, occorre dunque porre l'attenzione su un ulteriore fattore di discontinuità connotante l'interpretazione storica delle evidenze archeologiche in esame: discontinuità che riguarda gli aspetti prettamente cultuali e rituali, più in generale culturali, rispetto alla situazione preromana<sup>34</sup>.

---

2016, con ampia casistica e bibliografia.

<sup>34</sup> Questa valutazione emerge, ovviamente, per il contesto specifico in esame. Altri luoghi di culto dell'*ager Gallicus* hanno restituito dati che parlano a favore di una continuità delle medesime sedi cultuali di età preromana, ma alla luce di una discontinuità che riguarda i culti e le forme del rito, ora caratterizzati nettamente in senso romano-latino. Sul contesto sociale e culturale cui fa riferimento la colonizzazione dell'*ager Gallicus*, così come essa traspare dai culti del *lucus Pisaurensis* cfr. anche COARELLI 2000, che parimenti propone per il santuario una cronologia alla prima metà del III secolo a.C. TORELLI 1982 richiama il *lucus Pisaurensis* come confronto per il santuario romano di Macchia Grande di Veio, anche questo impiantato *ex novo* in seguito alla caduta della città etrusca un secolo prima del nostro e caratterizzato dalla presenza di altari in arenaria recanti teonimi analoghi a quelli in esame, di un deposito votivo di materiale confrontabile puntualmente con quello pesarese e di una religiosità dai tratti nettamente 'plebei' prossima a quella testimoniata nel *lucus Pisaurensis*.

## BIBLIOGRAFIA

BANDELLI 2002

G. BANDELLI, *La colonizzazione medio-adriatica fino alla seconda guerra punica: questioni preliminari*, in M. LUNI (a cura di), *La battaglia del Metauro. Tradizioni e studi*, Urbino, 21-53.

BANDELLI 2005

G. BANDELLI, *La conquista dell'ager Gallicus e il problema della colonia Aesis*, «AquilNost» 76, 15-54.

BANDELLI 2007

G. BANDELLI, *Considerazioni sulla romanizzazione del Piceno (III-I sec. a.C.)*, in *Il Piceno romano dal III sec. a.C. al III sec. d.C. Atti del XLI Convegno di Studi Maceratesi, Abbazia di Fiastra, Tolentino, 26-27 novembre 2005*, Pollenza, 1-26.

BANDELLI 2008

G. BANDELLI, *Romani e Picenti dalla stipulazione del foedus (299 a.C.) alla deduzione di Firmum (264 a.C.)*, in M. LUNI, S. SCONOCCHIA (a cura di), *I Piceni e la loro riscoperta tra Settecento e Novecento. Atti del Convegno Internazionale, Ancona, 27-29 ottobre 2000*, Urbino, 336-351.

BARTOLINI 2008

C. BARTOLINI, *Lo scavo dell'ex farmacia Boscia a Pesaro: analisi dei materiali ceramici*, «Picus» 28, 79-119.

BELFIORI 2017

F. BELFIORI, «*Lucum concludere romano more*». *Archeologia e religione del "lucus" Pisauensis*, Bologna.

BERTRAND 2015

A. BERTRAND, *La religion publique des colonies dans l'Italie républicaine et impériale (Italie médio-adriatique, IIIe s. av. n. è-IIe s. de n.è)*, Roma.

BETTINI 2014

M. BETTINI, *Elogio del politeismo. Quello che possiamo imparare dalle religioni antiche*, Bologna.

DE CAZANOVE 2015

O. DE CAZANOVE, *Per la datazione degli ex voto anatomici in Italia*, in T. D. STEK, G. BURGEES (a cura di), *The impact of Rome on Cult Places and Religious Practices in Ancient Italy*, London, 29-66.

DE CAZANOVE 2016

O. DE CAZANOVE, *Offerte della e dall'Italia centrale. Teste e uteri di terracotta come spie delle dinamiche di diffusione*, in *Percorsi della "romanizzazione"*, 273-289.

COARELLI 2000

F. COARELLI, *Il lucus Pisauensis e la romanizzazione dell'ager Gallicus*, in C. BRUUN (a cura di), *The Roman Middle Republic: Politics Religion and Historiography c. 400-133 B.C. Papers from a conference at the Institutum Romanum Finlandiae, September, 11-12 1998*, Rome, 195-205.

CRESCI MARRONE, MENNELLA 1984

G. CRESCI MARRONE, G. MENNELLA, *Pisaurum I. Le iscrizioni della colonia*, Pisa.

DE SANCTIS 2012

G. DE SANCTIS, *La religione a Roma*, Roma.

DE SANCTIS 2016

G. DE SANCTIS, *Il "linguaggio" del politeismo e i percorsi della romanizzazione*, in *Percorsi della "romanizzazione"*, 257-272.

DI LUCA 2004

M. T. DI LUCA, *Il lucus Pisauensis*, Pesaro.

HÄNNINEN 1999

M.-L. HÄNNINEN, *Juno Regina and the Roman Matrons*, in P. SETÄLÄ, L. SAVUNEN (a cura di), *Female networks and the public sphere in roman society*, Rome, 39-52.

LEPORE 2012

G. LEPORE, *Il santuario dei primi coloni di Sena Gallica?*, «Picus» 32, 77-106.

LEPORE 2013

G. LEPORE, *L'origine della colonia di Sena Gallica*, in G. PACI (a cura di), *Epigrafia e archeologia romana nel territorio marchigiano. Atti del Convegno di Studi, Macerata, 22-23 aprile 2013*, Tivoli, 93-118.

LEPORE 2014

G. LEPORE, *La colonia di Sena Gallica: un progetto abbandonato?*, in M. CHIABÀ (a cura di), *Hoc quoque laboris praemium. Scritti in onore di Gino Bandelli*, Trieste, 219-242.

LIPPOLIS 2014

E. LIPPOLIS, *Alcune osservazioni sull'uso e sulla diffusione delle coroplastica rituale nei depositi dell'Italia meridionale: il caso di Locri Epizefiri*, in F. FONTANA, E. MURGIA (a cura di), *Sacrum facere. Contaminazioni: forme di contatto, traduzione e mediazione nei sacra del mondo greco e romano. Atti del II Seminario di Archeologia del Sacro, Trieste, 19-20 aprile 2013*, Trieste, 55-93.

MARCATTILI 2012

F. MARCATTILI, *Per un'archeologia dell'Aventino. I culti della media Repubblica*, «MEFRA» 124-1, 109-122.

PACI 2010

G. PACI, *Le tribù romane nella Regio V e nella parte adriatica della Regio VI*, in M. SILVESTRINI (a cura di), *Le tribù romane. Atti della XVI Rencontre sur l'épigraphie, Bari, 8-10 ottobre 2009*, Bari, 15-20.

*Percorsi della "romanizzazione"*

M. ABERSON et alii (a cura di), *L'Italia centrale e la creazione di una koiné culturale? I percorsi della "romanizzazione". E pluribus unum? L'Italie, de la diversité préromaine à l'unité augustéenne*, 2, Frankfurt 2016.

PERUZZI 1990

E. PERUZZI, *I romani di Pesaro e i Sabini di Roma*, Firenze.

SCHEID 2009

J. SCHEID, *Rito e religione dei Romani*, Bergamo.

SCHEID 2011

J. SCHEID, *Quando fare è credere. I riti sacrificali dei Romani*, Roma-Bari.

SILANI 2017

M. SILANI, *Città e territorio: la formazione della città romana nell'ager Gallicus*, Bologna.

SISANI 2007

S. SISANI, *Fenomenologia della conquista. La romanizzazione dell'Umbria tra il IV sec. a.C. e la guerra sociale*, Roma.

STRAZZULLA 2013

J. M. STRAZZULLA, *Forme di devozione nei luoghi di culto dell'Abruzzo antico*, in F. FONTANA (a cura di), *Sacrum facere. Atti del I Seminario di Archeologia del Sacro, Trieste, 17-18 febbraio 2012*, Trieste, 41-94.

TORELLI 1982

M. TORELLI, *Veio, la città, l'arx e il culto di Giunone Regina*, in H. BLANK, S. STEINGRÄBER (a cura di), *Miscellanea Archaeologica Tobias Dohrn dedicata*, Roma, 117-128.

ZIOLKOWSKI 1989-1990

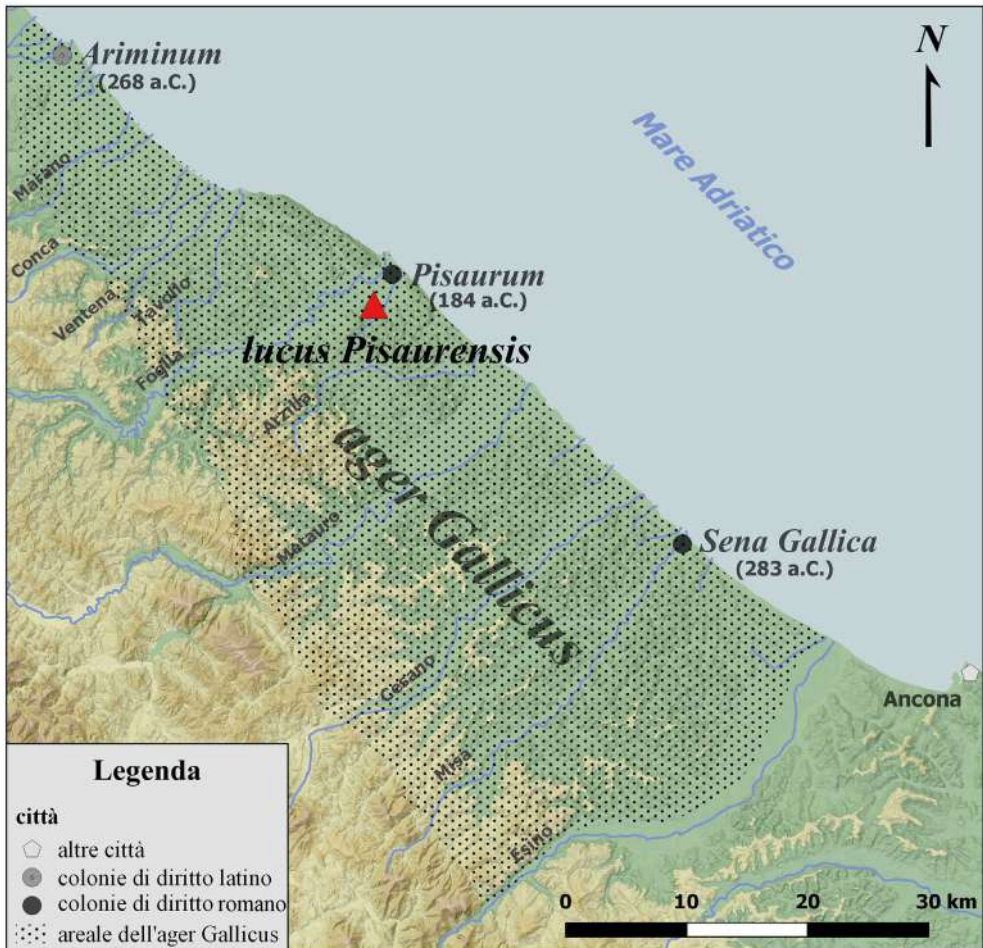
A. ZIOLKOWSKI, *Una dimora per le divinità: aedes publica come offerta votiva in età repubblicana*, «ScAnt» 3-4, 762-771.

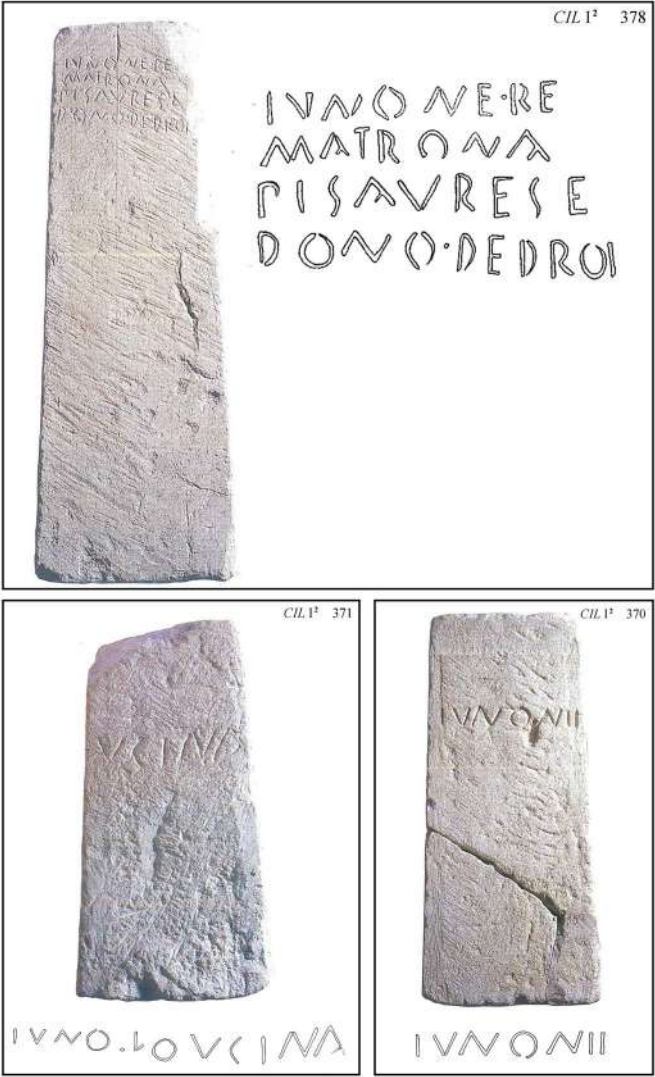
ZIOLKOWSKI 1992

A. ZIOLKOWSKI, *The Temples of Mid-Republican Rome and their Historical and Topographical Context*, Rome.

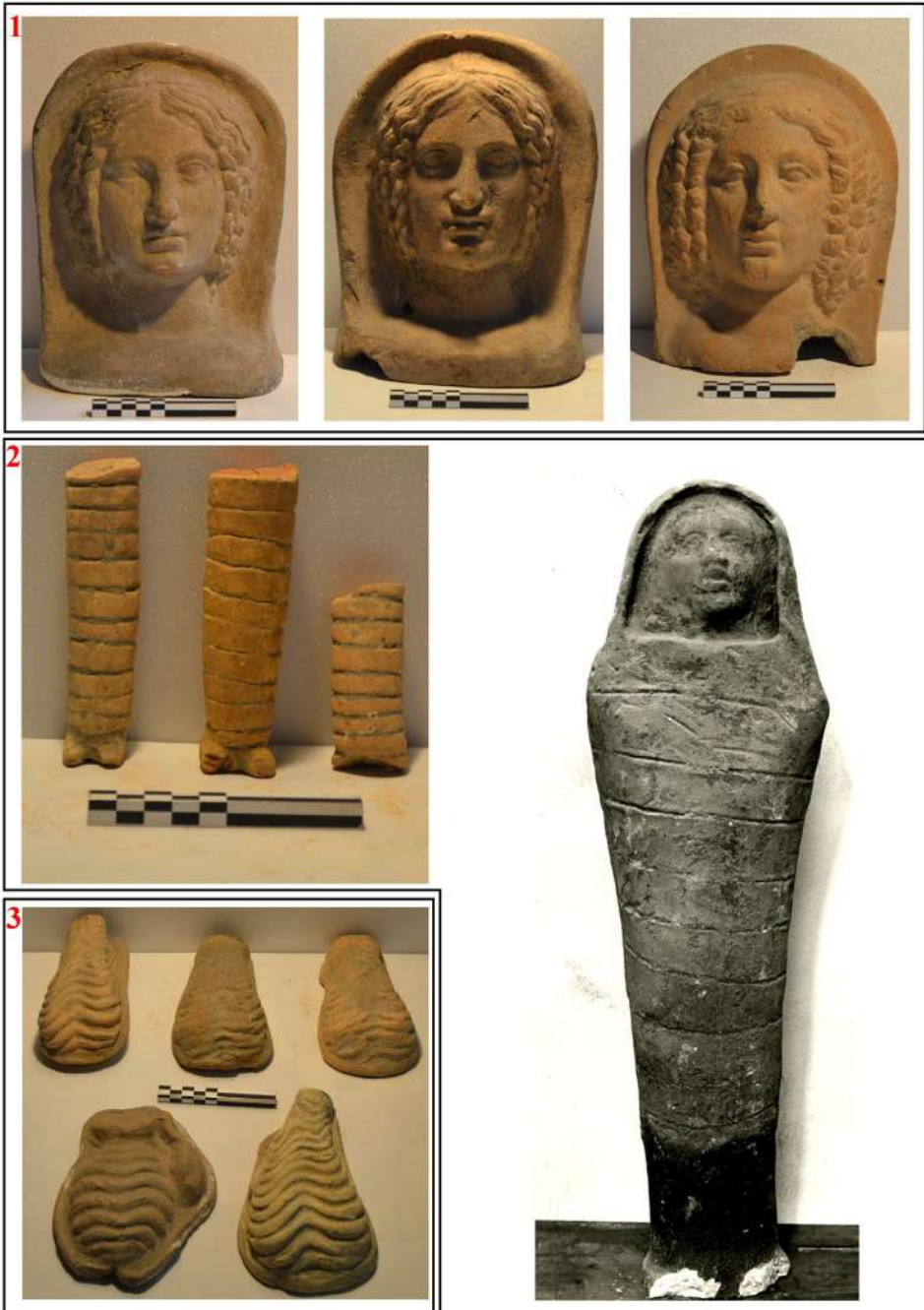
## ILLUSTRAZIONI

- Fig. 1 Localizzazione del *lucus Pisaurensis* nell'*ager Gallicus* nel III secolo a.C. (elaborazione dell'Autore).
- Fig. 2 I tre altari dedicati a *Iuno*: *CIL* I<sup>2</sup>, 370, 371, 378 (elaborazione dell'Autore, da Sisani 2007).
- Fig. 3 Manufatti votivi di tipo 'etrusco-laziale-campano' pertinenti al deposito rinvenuto in associazione agli altari: 1. teste votive femminili velate; 2. statue di bambini in fasce, miniaturizzate o di dimensioni reali; 3. uteri votivi (fotografie dell'Autore).













Marta BOTTOS

Giove Dolicheno a *Iulia Concordia*.  
Tracce di un 'culto orientale' dal territorio della colonia

ABSTRACT

The territory of *Iulia Concordia* has given occasional testimonies of the presence of sacred places, mostly suggested by a few votive inscriptions. These are decontextualized materials, result of surface searches, not assignable to precise contexts. Among them, some refer to *Iuppiter Dolichenus*: the bronze of Diana from Lison, kept at the Concordiese National Museum in Portogruaro, a dispersed bronze tablet from Fossalta di Portogruaro and, doubtfully, a bronze ensign found near San Vito al Tagliamento, kept at the local Civic Museum.

The aim of this paper is to examine the three objects, trying to understand how they converse with known data for the cult of *Iuppiter Dolichenus*, and at the same time how they fit into the topographical context of reference.

KEYWORDS

*Iulia Concordia*, *Iuppiter Dolichenus*, sanctuaries, *pagus*, votive offerings

Tra i cosiddetti ‘culti orientali’ quello a *Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus* ha destato, a partire dalla fine del XIX secolo, l’interesse di molti storici delle religioni, in parallelo alla crescente attenzione verso le religioni di origine egiziana e orientale a seguito delle considerazioni di Franz Cumont<sup>1</sup>. Come suggerisce l’appellativo epicorico *Dolichenus*, questo Giove è originario della antica città di Doliche, nella Commagene, oggi nella Turchia sud-orientale. Le fonti letterarie antiche non offrono dati né sulle caratteristiche di tale divinità, né sulle pratiche cultuali che si svolgevano nella sua terra di origine e nei vari luoghi di culto in occidente. Le considerazioni in merito alla natura di questa divinità e al suo culto sono basate essenzialmente su fonti epigrafiche e archeologiche<sup>2</sup>. La diffusione del culto di Giove Dolicheno in occidente si data dalla prima metà del II secolo d.C., sotto Adriano (117-198 d.C.), con una maggiore presenza di attestazioni sotto il regno di Commodo (180-192 d.C.), e una sostanziale rarefazione tra III e IV secolo d.C.<sup>3</sup>.

Alcune tracce riferibili al culto di Giove Dolicheno provengono dal territorio della città romana di *Iulia Concordia*. Come per i pochi altri dati attinenti alla sfera del sacro riferibili all’agro concordiese, si tratta di materiali decontestualizzati, prevalentemente frutto di rinvenimenti casuali. Di seguito saranno esaminati i singoli pezzi assegnabili al culto dolicheno provenienti dall’agro concordiese.

### *Base modanata con dedica a Giove Dolicheno da Lison*

Nel gennaio del 1926, in occasione dei lavori di scavo di un canale di bonifica in località Bosco Acquanera a Lison, frazione di Portogruaro, vennero alla luce parte di un tracciato stradale, una bottiglia monoansata in vetro di colore verde azzurro<sup>4</sup>, un

<sup>1</sup> CUMONT 1929. Non si approfondirà in questa sede la validità della categoria dei ‘culti orientali’ in relazione al mondo romano, su cui si sono concentrati numerosi studiosi e su cui esiste una vasta bibliografia per cui si rimanda a CERUTTI 2014 e ai contributi in questi Atti.

<sup>2</sup> Per un’analisi storico-religiosa del culto di Giove Dolicheno si vedano HETTNER 1877; KAN 1901; *RE* V, 1, s.v. *Dolichenus*, pp. 1276-1281 (F. CUMONT); DEMIRCIÖGLÜ 1939; MERLAT 1960; SFAMENI GASPARRO 1971; SPEIDEL 1978; SPEIDEL 1980; SCHWERTHEIM 1981; HÖRIG 1984; TURCAN 2004; *Orientalia sacra Urbis Romae* 1997; BLÖMER, WINTER 2012; SANZI 2013. Raccolte di attestazioni epigrafiche e iconografiche sono presenti in KAN 1943; MERLAT 1951; *CCID*.

<sup>3</sup> SANZI 2013, p. 85.

<sup>4</sup> Essa fu rinvenuta durante le operazioni di bonifica e in seguito donata al Museo di Portogruaro. Nelle note relative all’oggetto si apprende che esso fu rinvenuto assieme a quello che rimaneva di una tomba a cremazione, nelle vicinanze di una strada romana. Questi dati sono confermati dalle ricerche di superficie svolte dal Gruppo Archeologico del Veneto Orientale negli anni Ottanta, che hanno messo in evidenza la presenza di materiali riferibili a uno o più contesti necropoli pertinenti a probabili insediamenti rustici.

bronzetto raffigurante un cane accovacciato<sup>5</sup>, un cervo e un cane in bronzo che si accompagnavano ad un bronzetto di Diana cacciatrice, e la relativa base recante una dedica a Giove Dolicheno<sup>6</sup>.

La base, di forma rettangolare e contraddistinta da due elaborate modanature, reca su uno dei lati lunghi l'iscrizione *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) D(olicheno) T(itus) Aurelius / Seleucus d(onum) d(edit)*<sup>7</sup> (figg. 1-2). Le singole lettere si caratterizzano per un tratto irregolare, forse dovuto all'uso di punzoni di diverse dimensioni, mentre la superficie delle modanature in corrispondenza dell'iscrizione risulta satinata e abrasa<sup>8</sup>. L'iscrizione, dunque, documenta che un personaggio, *Titus Aurelius Seleucus*, donò a Giove Ottimo Massimo Dolicheno il piccolo gruppo in bronzo composto dal bronzetto di Diana cacciatrice accompagnata da un piccolo cane e da un cervo saldati sulla base descritta. Dal resoconto di Ettore Ghislanzoni, emerge che i tre bronzetti e la base vennero rinvenuti separati e che furono ricomposti in un secondo momento in base all'esame delle tracce di saldatura presenti sulla base iscritta<sup>9</sup>. Proprio l'osservazione delle tracce di saldatura dei diversi elementi compositivi alla base, unitamente ad altre considerazioni, ha suggerito che il bronzetto di Diana, datato su base stilistica tra I e II secolo d.C., sia stato in

---

Sulla bottiglia si veda LARESE, ZERBINATI 1998, p. 66, n. 131. In generale, sulla ricostruzione documentale del rinvenimento si rimanda a ANNIBALETTO, PETTENÒ, PUJATTI 2009, p. 91, fig. 2.

<sup>5</sup> Il bronzetto proviene dal fondo Morandi e, secondo quanto noto, venne rinvenuto a una profondità di m 2,50. In seguito, il direttore del Consorzio di Bonifica donò il pezzo al Museo di Portogruaro. La figura rappresenta, forse, un cane da guardia; la presenza di un foro tra le zampe dell'animale e di una sorta di appendice forata sul fianco sinistro ha portato a supporre una sua originaria collocazione su una *cista* o una *capsella*. Su base stilistica il bronzetto si data tra il I e il II secolo d.C. Si vedano GHISLANZONI 1927-1928, p. 75, fig. 1; CROCE DA VILLA, TOMBOLANI 1983, p. 37; CROCE DA VILLA 1985, p. 96; ANNIBALETTO, PETTENÒ, PUJATTI 2009, p. 92, fig. 2.

<sup>6</sup> In generale, sul rinvenimento e le caratteristiche formali del gruppo di Diana cacciatrice si rimanda a GHISLANZONI 1927-1928, pp. 75-83, figg. 2-5; SESTIERI 1941, pp. 107-128; BRUSIN, ZOVATTO 1960, pp. 68-69; CROCE DA VILLA, TOMBOLANI 1983, pp. 32-35; *LIMC* II, s.v. *Diana*, p. 814, n. 89 (E. SIMON, G. BAUCHHENS); CROCE DA VILLA 1985, pp. 11-28; BESCHI 1990, pp. 399-401; BODON 1998, pp. 350-351; PETTENÒ 2008, pp. 82-85; ANNIBALETTO, PETTENÒ, PUJATTI 2009, pp. 93-94, fig. 4 a-b; BOLLA 2015, pp. 104-106.

<sup>7</sup> LETTICH 1994.

<sup>8</sup> Tale dato non trova confronto in Veneto, dove sono poco note basi in bronzo recanti iscrizioni votive e, quando attestate, la superficie risulta liscia, FOGOLARI 2001, pp. 134-135; PETTENÒ 2008, p. 85; BOLLA 2015, p. 110.

<sup>9</sup> GHISLANZONI 1927-1928, p. 78. Il recente restauro a cui sono stati sottoposti il gruppo in bronzo e la base ha rilevato sia le evidenze relative alla ricomposizione del gruppo svolta nel 1927 sia le tracce di ancoraggio e saldatura in piombo e stagno dei singoli elementi compositivi alla base effettuate in antico. Si veda in proposito PETTENÒ 2008, *ibidem*.

seguito collocato sulla base modanata, datata al III secolo d.C., che riporta la dedica a Giove Dolicheno da parte di *Titus Aurelius Seleucus*<sup>10</sup>.

Gli studiosi si sono soffermati soprattutto sull'incongruenza tra il soggetto, Diana cacciatrice, e la divinità per cui è stata posta la dedica, Giove Dolicheno. Per primo Ettore Ghislanzoni mise in evidenza l'origine orientale del dedicante, *T(itus) Aurelius Seleucus*<sup>11</sup>, legandolo, sulla base del *cognomen*, alla città di Seleucia in Siria<sup>12</sup>. Lo studioso identificò il dedicante con un soldato o un ufficiale di origine orientale, visto che proprio a soldati e mercanti di origine orientale era attribuita la diffusione del culto dolicheno in occidente<sup>13</sup>. L'incongruenza tra il soggetto e la dedica venne allora ritenuta un problema apparente: Giove Dolicheno, infatti, venne interpretato da Ettore Ghislanzoni nella sua dimensione solare, cui Diana, divinità lunare, avrebbe fatto da naturale contraltare<sup>14</sup>. Più di recente, Attilio Mastrocinque ha ritenuto la scelta legata a vicende personali del dedicante, senza ulteriori specificazioni<sup>15</sup>. Secondo Elena Pettenò, invece, è possibile spiegare l'accostamento considerando la primitiva natura urania di Diana, richiamata, secondo la studiosa, dal diadema presente sulla testa della dea, forse allusione al crescente lunare; tale dimensione astrale propria di Diana in età imperiale avrebbe trovato complementarità con quella solare propria di Giove Dolicheno<sup>16</sup>. Margherita Bolla, infine, ha posto l'accento sulla dimensione di 'dèi ospiti', ossia il fenomeno per cui un luogo di culto ospita dediche e raffigurazioni di divinità diverse da quella a cui la struttura è dedicata, allargandola a quei bronzetti che, come nel caso concordiese, raffigurano una divinità diversa da quella che viene menzionata nella dedica votiva<sup>17</sup>.

<sup>10</sup> PETTENÒ 2008, *ibidem*.

<sup>11</sup> Nell'edizione di Ettore Ghislanzoni viene riportata correttamente la dedica, ma il nome del dedicante viene sciolto erroneamente in *L. Aurelius Seleucus*, GHISLANZONI 1927-1928, p. 82.

<sup>12</sup> GHISLANZONI 1927-1928, *ibidem*.

<sup>13</sup> GHISLANZONI 1927-1928, *ibidem*.

<sup>14</sup> Ettore Ghislanzoni afferma che nei monumenti figurati relativi a Giove Dolicheno compaiono spesso anche busti di *Sol* e *Luna*, GHISLANZONI 1927-1928, *ibidem*. La stessa ipotesi viene ripresa da BROILO 1980, pp. 17-18.

<sup>15</sup> MASTROCINQUE 1995, pp. 285-286.

<sup>16</sup> PETTENÒ 2011, pp. 146-147. La studiosa ritiene anche possibile un accostamento tra Diana e *Iuno Dolichena* per la presenza del cervo, animale spesso presente nell'iconografia della paredra di Giove Dolicheno, PETTENÒ 2011, *ibidem*. Per l'iconografia di *Iuno Dolichena* si veda, con bibliografia precedente, SANZI 2013, p. 80. Secondo Elena Pettenò, inoltre, la motivazione del riuso del bronzetto di Diana con una dedica a Giove Dolicheno va ricercata nelle riflessioni degli storici delle religioni o andrebbe ricondotta a una perdita delle connotazioni originarie della dea in epoca tardo imperiale, PETTENÒ 2008, *ibidem*.

<sup>17</sup> BOLLA 2015, p. 107.

Per quanto riguarda il contesto di appartenenza della base e del bronzetto di Diana cacciatrice, il problema resta aperto. In generale, farebbero propendere per un luogo di culto la presenza della dedica e le dimensioni maggiori rispetto alla produzione destinata ai larari domestici<sup>18</sup>. Pur tenendo conto della mancanza di dati di contesto, Elena Pettenò propone, per l'area di Lison, la presenza in antico di una *silva* dedicata al culto di Diana, connessa a un insediamento rustico<sup>19</sup>. Margherita Bolla, invece, ritiene che, in assenza di testimonianze archeologiche, sia possibile pensare a un sacello dedicato a Giove Dolicheno, in assonanza alla dedica posta sul bronzetto<sup>20</sup>. Una terza ipotesi viene avanzata da Matteo Annibaleto. La dedica sarebbe stata posta da un personaggio di origine orientale tra II e III secolo d.C., riutilizzando il bronzetto e associando così Diana a *Iuppiter Dolichenus* in un luogo di culto, un *lucus* o un *fanum*, dedicato alla stessa dea lungo la via Annia<sup>21</sup>. Il supposto luogo di culto sarebbe stato collocato all'interno di uno dei *pagi* concordiesi<sup>22</sup>, il *pagus Gaiarinus*, il cui toponimo, secondo Matteo Annibaleto, sarebbe collegabile a una presenza indigena, e sarebbe stato dedicato a una divinità femminile che in epoca romana sarebbe stata interpretata come Diana<sup>23</sup>.

### *Placchetta bronzea con dedica a Giove Dolicheno da Fossalta di Portogruaro*

Nel 1863, in località Villanova a Fossalta di Portogruaro, si rinvenne una placchetta bronzea recante un'iscrizione votiva a *Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus*<sup>24</sup>. Il ma-

<sup>18</sup> Bolla 2015, pp. 104, 110.

<sup>19</sup> PETTENÒ 2011, pp. 147-148. La stessa studiosa, tuttavia, nella relazione del restauro del bronzetto lega l'oggetto a un luogo di culto, del quale, però, vista l'assenza di dati, non è possibile specificare la natura, PETTENÒ 2008, *ibidem*.

<sup>20</sup> Bolla 2015, p. 104, nt. 454.

<sup>21</sup> L'ipotetico luogo di culto si sarebbe trovato lungo la via Annia, tra il III e il IV miglio da *Iulia Concordia*, a segnare, forse, il confine del suburbio, ANNIBALETO, PETTENÒ, PUJATTI 2009, pp. 96-99.

<sup>22</sup> Sui *pagi* concordiesi si veda da ultimo, con bibliografia precedente, ANNIBALETO 2010b, p. 187, fig. 117a-d. In generale sul *pagus* si veda TARPIN 2002.

<sup>23</sup> Matteo Annibaleto sottolinea la relazione tra la divinità femminile di origine indigena, da lui chiamata *pothnia*, con la avifauna e con i toponimi *Gaiarinus* e Bosco del Merlo. Il legame con Diana, invece, verrebbe ricostruito in base all'analisi dei dati relativi al paesaggio antico a sud di Lison, caratterizzato da un ampio margine palustre. In questa prospettiva, la dea sarebbe stata caratterizzata come signora del mondo naturale e selvaggio, andando altresì a sottolineare la relazione con gli spazi marginali come paludi e boschi, ANNIBALETO, PETTENÒ, PUJATTI 2009, pp. 99-101.

<sup>24</sup> CIL V, 1870; MERLAT 1951, n. 247; CCID 449; SCARPA BONAZZA BUORA VERONESE 1978, p. 43; *Mappa archeologica* 1985, p. 92; LETTICH 1994, pp. 31-33, n. 3; SANZI 2007, p. 262, H.3; EDR097743. Nella scheda EDR la località Villanova viene collocata in comune di Concordia Sagittaria, si tratta, in realtà, di una frazione del comune di Fossalta a nord-est dell'antica colonia.

nufatto, datato tra il 185 e il 192 d.C., attualmente disperso, recava l'iscrizione: *I(ovi) O(ptimo) P(raestantissimo?) M(aximo) / Dolichino / pro salute imp(eratoris) / Commodi Aug(usti) / Pii Fel(icis) Val(erius) Maxi(mus) ceniurio leg(ionis) / IIII Flav(iae) et pro suis / ex viso FHCID*<sup>25</sup> (fig. 3). Il contesto e le circostanze di rinvenimento sono ignoti, tuttavia dal testo dell'iscrizione è possibile trarre qualche indicazione generale.

Il primo elemento che salta all'occhio è l'epiteto *Praestantissimus*. Si tratta di uno dei molti titoli associati a *Iuppiter Dolichenus* che, secondo gli storici delle religioni, avrebbe lo scopo di sottolineare la dimensione cosmica e il ruolo di regolatore e garante della stabilità dell'ordine cosmico<sup>26</sup>. Proprio in ragione di tale ruolo, Giove Dolicheno è inserito nella categoria degli dèi *soteres*, ossia quelle divinità preposte alla tutela del benessere dei fedeli, numerose tanto nella religione tradizionale greco-romana, quanto nelle religioni orientali<sup>27</sup>. Tuttavia la *salus* garantita da Giove Dolicheno non coinvolge solo i singoli individui, ma, come nel caso della placchetta bronzea di Fossalta, allarga tale garanzia di benessere anche all'imperatore e, di conseguenza, all'impero. È questa la dimensione in cui *Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus* incontra *Iuppiter Optimus Maximus*, con il quale condivide la prerogativa di *conservator* e garante della *prorogatio imperii*, mantenendo quindi l'ordine cosmico e legittimando la *potestas* dell'impero<sup>28</sup>. In questo senso, secondo Ennio Sanzi, tra Giove Ottimo Massimo e Giove Dolicheno non si verificherebbe una semplice sovrapposizione, ma una fusione in cui le prerogative del dio orientale si uniscono a quelle della somma divinità di Roma<sup>29</sup>. Inoltre, in qualità di *conservator* e detentore di vittoria, il culto di questa divinità orientale trova larga adesione tra le fila dell'esercito e la sua devozione viene legittimata, nonostante non si tratti di un culto ufficiale, dal progressivo adattamento di questa divinità a un modello roma-

<sup>25</sup> Rispetto alla trascrizione dell'iscrizione presente sul *CIL*, la versione recentemente riportata da Ennio Sanzi tralascia, nella prima riga, la parola *P(raestantissimo?)*, per un confronto si rimanda a *CIL* V, 1870 e SANZI 2007, p. 272, H.3. Il *CIL* riporta, inoltre, che l'iscrizione fu vista e trascritta da Pirona e Cicogna, i quali riportano rispettivamente alla seconda riga l'appellativo *Dolichino* e *Dolicheno*.

<sup>26</sup> La bibliografia è vasta, si veda da ultimo, con riferimenti precedenti, SANZI 2016, pp. 191-195. Tra i vari epiteti associati a Giove Dolicheno si ricordano: *augustus* (CCID 431, 621), *aeternus* (CCID 146, 373, 376, 381, 384, 385, 556, 565, 601), *hagios* (CCID 20), *conservator* (CCID 373, 455, 529), *conservator totius mundi* (CCID 376), *conservator totius poli* (CCID 385), *Commagenus* (CCID 146, 152, 160, 162), *deus Commagenus* (CCID 147, 148, 152), *deus paternus Commagenus* (CCID 208, 433), *deus magnus Commagenus* (CCID 376), *epekoos* (CCID 5), *exsuperantissimus* (CCID 461), *hypsistos* (CCID 44), *kyrios* (CCID 90), *megistos* (CCID 28, 54, 66), *praestantissimus* (CCID 383, 449), *sanctus* (CCID 32, 39, 121, 285, 383, 467, 556).

<sup>27</sup> ALOE SPADA 1982, p. 542.

<sup>28</sup> SANZI 2016, p. 194.

<sup>29</sup> SANZI 2016, *ibidem*.

no<sup>30</sup>. Nonostante l'appellativo epicorico che caratterizza questo Giove, sarebbe proprio la sua aderenza a un modello religioso greco-romano a garantire popolarità alla divinità, che si configurerebbe a tutti gli effetti come un dio romano, militare e comunitario<sup>31</sup>. Quella riconducibile a Giove Dolicheno era una comunità scelta, che, tuttavia, proprio in ragione della adesione al culto aveva sia una funzione aggregante in seno all'esercito, sia l'importante ruolo di rinsaldare i legami sociali e lo spirito di unità del gruppo<sup>32</sup>. Il particolare, anche se non esclusivo, legame con l'esercito è testimoniato anche dalla vicinanza dei luoghi di culto dedicati a Giove Dolicheno, soprattutto quelli individuati lungo il *limes* danubiano e germanico, ai *castra* o gli accampamenti militari<sup>33</sup>.

Un altro elemento che si ritrova anche nella placchetta bronzea di Fossalta è la formula imperativa *ex viso*<sup>34</sup>. Questa indica che la dedica in esame venne, probabilmente, posta a seguito di un ordine impartito da Giove Dolicheno, manifestatosi durante una visione o un sogno, comunicando la propria volontà e ammonendo il devoto per l'apposizione di offerte<sup>35</sup>. *Valerius Maximus*, il dedicante della placchetta bronzea, si qualifica come centurione della *legio IIII Flavia* e costituisce un esempio del legame di *Iuppiter Dolichenus* con l'esercito<sup>36</sup>. La legione, fondata da Vespasiano nel 70 d.C. e composta da uomini provenienti dalla Gallia Narbonese, dall'Italia settentrionale e dalla Dalmazia, fu di stanza nella *Pannonia Inferior*<sup>37</sup>, provincia da cui provengono numerose attestazioni del culto di Giove Dolicheno. Dei sedici luoghi di culto attestati archeologicamente, sicuramente riferibili alla divinità, sei si collocano in

<sup>30</sup> BELAYCHE 2000, p. 586.

<sup>31</sup> BELAYCHE 2000, p. 587.

<sup>32</sup> BELAYCHE 2000, *ibidem*.

<sup>33</sup> Per una recente revisione di tutti i luoghi di culto dedicati a Giove Dolicheno si veda SCHWARZER 2012, pp. 143-210. Nonostante la marcata prevalenza di dediche legate al mondo militare, bisogna sottolineare la presenza di numerose dediche prive di specificazioni da riferire alla popolazione civile. Queste, tuttavia, sembrano più numerose in aree lontane dai confini, come l'Italia, la Dalmazia e la Tracia. Molte di esse sono isolate, elemento che sembrerebbe suggerire la scarsità di ampie comunità di fedeli; ad esempio l'unica associazione attestata in Italia, fuori Roma, è quella di *Ateste*. In queste aree, però, l'impressione è che anche la popolazione civile sia stata in qualche misura coinvolta nel culto attraverso relazioni con l'esercito o con gruppi sociali legati alla Siria. Su tali aspetti si rimanda all'esauritivo lavoro di COLLAR 2012, pp. 242-243.

<sup>34</sup> Sono documentate, con analoga funzione, anche le formule *ex iussu*, *ex praecepto*, *ex visu*, *monitu* e *somno monitu*. Si veda SANZI 2007, p. 262.

<sup>35</sup> SANZI 2007, p. 263. Secondo Ennio Sanzi è, comunque, l'operatore del culto che garantisce l'efficacia dell'intervento religioso e interpreta il volere di Giove Dolicheno.

<sup>36</sup> In generale, per il rapporto tra l'esercito e Giove Dolicheno si rimanda a SPEIDEL 1978.

<sup>37</sup> GONZALES 2003, pp. 157-165. In particolare, la legione è stata di stanza nel centro di *Singidunum*, Jovićić 2013, p. 547.

Pannonia<sup>38</sup>. Proprio la regione e, in particolare, *Carnuntum* sono da ritenere, secondo una lettura recente, tra i nuclei propulsivi della diffusione del culto di Giove Dolicheno in occidente<sup>39</sup>. Numerose sono le attestazioni provenienti da questo centro, che documentano una intensa attività cultuale, a partire da Adriano fino almeno al III secolo d.C.<sup>40</sup>. La presenza della *legio IIII Flavia* nella regione potrebbe suggerire che il centurione *Valerius Maximus* sia entrato in contatto con il culto di Giove Dolicheno e che, una volta rientrato in Italia, abbia posto una dedica al dio in un qualche spazio sacro nelle vicinanze di *Iulia Concordia*.

Mancano dati di contesto anche per la placchetta bronzea di Fossalta; la dispersione dell'oggetto, inoltre, complica ulteriormente la ricostruzione delle circostanze del rinvenimento e l'identificazione del contesto originario<sup>41</sup>. Matteo Annibaletto si sofferma brevemente sul tema, ritenendo possibile anche a Fossalta, sulla base della placchetta con dedica a Giove Dolicheno, la presenza di uno spazio sacro. Il cippo proveniente da Fossalta, menzionante un *pagus Facanis*<sup>42</sup>, costituirebbe, in parallelo a quello del *pagus*

<sup>38</sup> SCHWARZER 2012, pp. 168-170. Lo studioso ritiene, però, che i luoghi di culto dolicheni fossero più numerosi; prendendo in considerazione anche le iscrizioni che menzionano *sacerdotes*, suggerisce un numero totale di almeno trentanove *Dolicheni*. La diffusione e l'intensità del culto nell'impero non furono omogenee, infatti, in alcune province, come la Gallia e la Spagna non ci sono attestazioni. In Pannonia si ricordano, a titolo di esempio, i meglio noti santuari di *Vetus Salinas (Pannonia Inferior)*, i due templi di *Carnuntum (Pannonia Superior)* e quello di *Brigetio (Pannonia Superior)* a cui si potrebbe anche affiancare il santuario di *Virunum (Norico)*. In generale, per una panoramica delle attestazioni e delle caratteristiche architettoniche di questi edifici si veda, con bibliografia precedente, SCHWARZER 2012, pp. 152-160.

<sup>39</sup> COLLAR 2012, pp. 240-241. Attraverso un'analisi prossimale delle attestazioni del culto dolicheno, Anna Collar suggerisce per Roma un ruolo di secondaria importanza nella diffusione del culto, mentre una maggiore integrazione nei canali di diffusione si ha per l'area del *limes* danubiano e germanico. In Italia, inoltre, sembra esserci una netta separazione tra il settentrione e il meridione: il nord, più legato alle frontiere e il sud, gravitante intorno a Capo Miseno e al golfo di Napoli, dove compaiono – unico caso in occidente – iscrizioni dolichene in greco. Secondo la studiosa, quindi, le due aree della penisola avrebbero ricevuto influenze diverse nella diffusione del culto di Giove Dolicheno. Il nord avrebbe risentito degli apporti provenienti dalle frontiere, mentre il sud avrebbe recepito il culto grazie alla flotta di Capo Miseno, forse legata a immigrati orientali, COLLAR 2012, pp. 233-236.

<sup>40</sup> A *Carnuntum* sono stati individuati archeologicamente due *Dolicheni* (SCHWARZER 2012, pp. 153-157); si tratta di un dato estremamente interessante, se si considera che l'unica città nell'impero ad avere una duplicazione dei luoghi di culto dedicati a Giove Dolicheno è Roma, SCHWARZER 2012, p. 154. Dalla città proviene anche una delle più antiche iscrizioni che collocano questa divinità in occidente. Il documento epigrafico, risalente al regno di Adriano (128-138 d.C.), documenta la presenza di un'associazione giovanile, la *iuventus colens Iovem Dolichenum*, che pose una dedica per la salvezza dell'imperatore e per ricordare la costruzione di una porta e di un muro presso l'area sacra sul Pfaffenberg, sull'iscrizione si rimanda a *AE* 1936, 132; *CCID* 217; *Jobst* 2002, p. 136; *AE* 2003, 1381; *AE* 2004, 1131.

<sup>41</sup> L'area di Fossalta di Portogruaro ha restituito numerose attestazioni relative a insediamenti rurali e aree funerarie; su questo tema si rimanda a MORO, CACCIAGUERRA, GOBBO 1989.

<sup>42</sup> Anche in questo caso l'origine del toponimo sarebbe da legare a una presenza indigena, BERTOLINI



*Gaiarinus* di Lison, traccia dell'organizzazione del territorio meridionale della colonia di *Iulia Concordia* gravitante intorno alla via Annia e, data la presenza in entrambi i luoghi di due dediche a Giove Dolicheno, si sottolinea la probabile esistenza in epoca antica di uno o più spazi sacri<sup>43</sup>.

### *Insegna bronzea da San Vito al Tagliamento*

Il manufatto proviene dalla località Gorgaz, in Comune di San Vito al Tagliamento; l'area si trova a ovest del centro, lungo la SP 21, diretta a Bannia di Fiume Veneto. Si tratta di un contesto da tempo noto, che ha restituito numerosi materiali riferibili a una grande *villa* urbano-rustica attiva tra I e V secolo d.C.<sup>44</sup>. L'oggetto, in bronzo con tracce di doratura, è mutilo nella parte superiore, tuttavia è in gran parte conservato<sup>45</sup>. Presenta un corpo articolato: al centro vi è la parte portante, con l'imboccatura internamente cava per innestare l'oggetto su un supporto, la forma è troncopiramidale-quadrangolare, lo sviluppo superiore si articola in un collarino con al di sopra un elemento di forma quasi

1892, p. 336; HOLDER 1896, c. 1491; BROILO 1984, pp. 27-28, n. 77; LETTICH 1994, pp. 277-278, n. 193.

<sup>43</sup> ANNIBALETTO, PETTENÒ, PUJATTI 2009, p. 100.

<sup>44</sup> I terreni su cui insistono gli affioramenti erano già noti dalla fine del Settecento, quando, secondo Antonio Altan, erano visibili frammenti di laterizi in notevole quantità, ALTAN 1832. Lo Zuccheri, attento osservatore e ricercatore, riprende quanto già scritto da Antonio Altan, ma aggiunge di aver rinvenuto nella zona di Gorgaz alcuni materiali tra cui un anellino d'oro e un tesoretto di monete del IV secolo d.C. Tali oggetti entrarono nella collezione della famiglia Zuccheri, ma andarono sfortunatamente dispersi in seguito alla prima Guerra Mondiale, ZUCCHERI 1869, p. 20. Le ricerche nel sito proseguirono negli anni Cinquanta, quando Federico De Rocco e il suo gruppo iniziarono a raccogliere materiali dopo le arature e, nel 1956, eseguirono un saggio non autorizzato che, tuttavia, portò in luce alcuni muri. Negli anni Settanta vennero raccolti numerosi oggetti, oggi esposti al Museo Federico De Rocco di San Vito al Tagliamento, come la nota *applique* a testa di Medusa, e venne tracciata una prima pianta delle strutture da parte di Giuseppe Iro Cordenos, in seguito largamente confermata dalle indagini geomagnetiche eseguite nei primi anni Ottanta. Nel 1991 furono effettuate delle fotografie aeree all'infrarosso nel territorio comunale di San Vito al Tagliamento, in questa occasione furono messe in evidenza alcune lineazioni riferibili a probabili strutture sepolte nel terreno noto come Sobbraida, dato messo in relazione a un affioramento di laterizi individuato nello stesso terreno. Tra gli oggetti recuperati a Gorgaz si ricordano, oltre alla già citata *applique* a testa di Medusa, l'insegna bronzea qui in esame, un bronzetto di Ercole a riposo di pregevole fattura, strumenti di misurazione in bronzo e piombo, oggetti da toeletta e di ornamento personale, elementi di rivestimento pavimentale e parietale, ceramiche comuni e fini, anforacci e numerose monete. Riguardo al contesto di Gorgaz si vedano CASSOLA GUIDA 1974-1975; BUORA 1980; BUORA 1986, pp. 63-103; DESTEFANIS 1999, pp. 78-79, n. 59; VENTURA, DONAT 2003, pp. 412-414; VERZÁR BASS 2003; DESTEFANIS, TASCA, VILLA 2003, *passim*; GIOVANNINI, TASCA 2016, pp. 12-14.

<sup>45</sup> San Vito al Tagliamento, Museo Civico Federico De Rocco, n. inv. 111.507. Dimensioni: lungh. 14,2; lungh. braccio sinistro 15,2; largh. 13,5; diam. foro di innesto 2,3. CIVIDINI, TASCA 2015, p. 181, fig. 4; GIOVANNINI, TASCA 2016, p. 30.

sferica sopra cui corre un braccio trasversale – a sezione quadrangolare – con funzione di raccordo e sostegno dei due bracci laterali<sup>46</sup>; l'elemento di innesto centrale proseguiva, al di sopra dell'elemento trasversale, con una parte iniziale a sezione quadrata e si sviluppava, verosimilmente, con un andamento rastremato desinente in una terminazione appuntita o sagomata a coda di rondine<sup>47</sup>. Il braccio sinistro reca una decorazione figurata: si tratta di una scena di caccia in cui un levriero, con resa del muso dettagliata e corpo liscio, è colto nell'atto di balzare su una lepre<sup>48</sup>. Il braccio destro, costituito da un elemento a sezione circolare con andamento sinuoso, sviluppa, nel punto di intersezione con l'elemento trasversale, due bracci, uno con andamento orizzontale e l'altro con andamento verticale; entrambi presentano sul coronamento un fiore con bottone centrale e tre petali carnosì di forma ovoidale<sup>49</sup> (fig. 4).

Nella prima edizione il manufatto fu interpretato come un sostegno per corregge riferibile a un carro per il trasporto di persone, sulla base del confronto con una ricostruzione di un carro di Salonicco<sup>50</sup>. Oggi questa ipotesi è stata abbandonata e l'oggetto viene inquadrato nella classe degli stendardi o degli elementi a sostegno di placche votive<sup>51</sup>. La recente rilettura dell'oggetto, da parte di Annalisa Giovannini, ha permesso, grazie al confronto con esemplari analoghi, di individuare regolarmente nel braccio sinistro una scena di caccia, in cui un animale, un levriero o un grande felino, si avventa su una preda, una lepre o un capro<sup>52</sup>. L'interpretazione funzionale di questa classe di oggetti è discussa. Essi vengono in generale afferiti alla sfera religiosa, con riferimento ai modelli cultuali di Giove Dolicheno, in cui sarebbero stati impiegati come supporti a cui fissare i caratteristici triangoli<sup>53</sup>. Data però la quasi totale assenza di dati di contesto

<sup>46</sup> GIOVANNINI, TASCA 2016, *ibidem*.

<sup>47</sup> GIOVANNINI, TASCA 2016, *ibidem*.

<sup>48</sup> GIOVANNINI, TASCA 2016, *ibidem*.

<sup>49</sup> GIOVANNINI, TASCA 2016, *ibidem*.

<sup>50</sup> BUORA 1986, p. 92.

<sup>51</sup> BOLLA 2010, p. 130. Si veda a questo proposito anche FRANKEN 1996, pp. 134-136, n. 173.

<sup>52</sup> Il pezzo conservato a San Vito al Tagliamento rientra in un gruppo di nove attestazioni, di cui tre in buono stato di conservazione, provenienti da Treviri, Bonn e Mérida. Di otto oggetti non si conosce il contesto originario; l'unico manufatto di cui si conosce il luogo di rinvenimento è quello di Mérida, proveniente dal *sacellum* del teatro della colonia di *Augusta Emerita*, dedicato con ogni probabilità, a *Nemesis*, CEBALLOS HORNERO 2004, p. 539; MATEOS CRUZ, PIZZO 2011. Sull'insegna di Mérida si vedano GARCIA Y BELLIDO 1949, p. 446, n. 474, tav. 100; FRANKEN 1996, p. 136, nt. 2. In generale, per la raccolta dei confronti con relativa bibliografia, si rimanda a GIOVANNINI, TASCA 2016, pp. 30-32.

<sup>53</sup> GIOVANNINI, TASCA 2016, p. 33. La forma di questi oggetti viene ritenuta simbolica della triade dolichena, formata dall'aquila e da *Sol* e *Luna* (MERLAT 1960, p. 175), oppure come espressione della complessa teologia del culto dolicheno in cui il registro inferiore – in cui compaiono anche divinità del *pantheon* tradizionale come Marte e Venere, oppure *Iuppiter Optimus Maximus* – rappresenterebbe la sfera

per quasi tutte le insegne o stendardi, l'ipotesi non viene considerata sufficientemente persuasiva<sup>54</sup>. Annalisa Giovannini propone un collegamento dell'oggetto al mondo della caccia, reale o simbolica, che alluderebbe, analogamente ai mosaici con scene di caccia o ambientazione agreste, alla condizione sociale del *dominus* e a fenomeni di autorappresentazione, ampiamente documentati nell'edilizia residenziale e nella decorazione degli ambienti di rappresentanza di *domus* e *villae* tardoantiche<sup>55</sup>.

I dati fin qui esaminati offrono l'occasione di riflettere sulla diffusione del culto di *Iuppiter Dolichenus* nella *X Regio*. Le iscrizioni provenienti dalla regione sono sicuramente sei: le due dal territorio di Concordia, due da Trieste<sup>56</sup>, una da Brescia<sup>57</sup> e una da Este<sup>58</sup>, cui si aggiungono altre due attestazioni dubbie da Aquileia<sup>59</sup>. In relazione a quest'ultimo centro, stupisce la sostanziale assenza di Giove Dolicheno. L'unica attestazione certa del dio è documentata, infatti, da un raro sincretismo con il Baal di Eliopoli, *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) D(olicheno) Heliopolit(ano)*<sup>60</sup>. Le evidenze epigrafiche tergestine fanno parte di un ristretto numero di dediche poste da fedeli di sesso femminile,

terrestre; i registri superiori ospiterebbero, invece, figure come l'aquila, *Sol* e *Luna*, legati alla dimensione celeste. In questa complessa costruzione iconografica, *Iuppiter Dolichenus* e *Iuno Regina* troverebbero posto nel registro centrale, a significare il loro ruolo di garanti della stabilità tra la natura fisica della terra e gli astri, SANZI 2006, pp. 109-110. Inoltre, gli elementi come l'aquila e *Sol* e *Luna* avrebbero rispettivamente il significato di esprimere il ruolo di *Iuppiter Dolichenus* quale garante della *prorogatio imperii*, e di ribadire la qualità di *deus aeternus* e *conservator*, SANZI 2013, pp. 83-84. Per un inquadramento generale sui triangoli dolicheni si veda SANZI 2000, pp. 157-186. Tra gli oggetti votivi dedicati a Giove Dolicheno si ricordano anche gli aghi crinali con margine superiore a forma di mano aperta o di mano con globo, per una recente revisione tipologica di questi oggetti si veda BARTUS 2012, pp. 205-233, in particolare pp. 210, 212.

<sup>54</sup> GIOVANNINI, TASCA 2016, *ibidem*. Annalisa Giovannini ribadisce che solo per l'insegna di Mérida è noto il contesto di riferimento.

<sup>55</sup> GIOVANNINI, TASCA 2016, *ibidem*. Per i fenomeni di autorappresentazione legati all'edilizia residenziale e alla decorazione parietale e pavimentale di ambienti di prestigio di *domus* e *villae*, si vedano in generale NOVELLO 2012, pp. 221-242; BRACONI 2016, pp. 281-303.

<sup>56</sup> Trieste, dispersa: *InscrIt* X, 4, 8; *AE* 1955, 209a; *CCID* 445; *SupplIt* 1992, pp. 210-211; VIDULLI TÖRLO 2001, p. 72; EDR074068; *Lupa* 16224. Trieste, Civici Musei di Storia ed Arte, Lapidario Tergestino, n. inv. 13589: *InscrIt*. X, 4, 7; *AE* 1955, 209b; *CCID* 446; *Suppl.It* 1992, p. 210; VIDULLI TÖRLO 2001, p. 72; EDR074069; *Lupa* 16223.

<sup>57</sup> Brescia, Civici Musei d'arte storia e scienze, *Capitolium: CIL* V, 4242; *CCID* 453; *InscrIt* X, 5, 40; *SupplIt* 1991, p. 163; EDR090040.

<sup>58</sup> Este, dispersa: *CIL* V, 2475; *SupplIt* 1997, p. 48; EDR130463.

<sup>59</sup> Aquileia, Museo Archeologico Nazionale, n. inv. 1592: ALFÖLDY 1984, pp. 90-91, n. 58; *InscrAq* 289; EDR093889; *Lupa* 18734. Aquileia, Museo Archeologico Nazionale, Magazzini: *InscrAq* 261; EDR117120.

<sup>60</sup> Aquileia, Museo Archeologico Nazionale, Magazzini: *InscrAq* 261; EDR117120. La singolare assenza di attestazioni dolichene ad Aquileia è stata sottolineata anche in MASELLI SCOTTI 2002, p. 143.

dato che consente quanto meno di sostenere che le donne non fossero escluse dal culto di Giove Dolicheno<sup>61</sup>. Spunti di riflessione si possono trarre anche dalle iscrizioni di Brescia e di Este, che documentano rispettivamente la presenza di un *candidatus*<sup>62</sup> e l'esistenza in Italia di almeno un altro gruppo di fedeli oltre al collegio dell'Aventino<sup>63</sup>. L'immagine della diffusione del culto dolicheno nella *X Regio* riflette quanto sostenuto da Anna Collar nella mappatura delle attestazioni riferibili a *Iuppiter Dolichenus* in Italia; a parte la associazione religiosa atestina, non sembrano essere diffuse ampie comunità di fedeli, mentre il maggior numero delle dediche proviene da singoli devoti di varia estrazione: donne, soldati, personaggi di origine orientale<sup>64</sup>.

Una situazione raffrontabile si può riscontrare nel caso concordiese, dove le due dediche a Giove Dolicheno sono poste da singoli personaggi: nel caso della dedica di Lison, *Titus Aurelius Seleucus*, di origine orientale, e nel caso di Fossalta, *Valerius Maximus* soldato appartenente alla *legio IIII Flavia*. In base ai dati noti, quindi, il caso concordiese non si discosta da quanto sembra avvenire nella *X Regio*. Le dediche esaminate testimoniano, inoltre, la presenza di Giove Dolicheno nel territorio di *Iulia Concordia* tra II e III secolo d.C., proprio nel periodo di massima diffusione del culto in occidente<sup>65</sup>. Questo dato potrebbe intrecciarsi alle vicende che segnarono la vita della colonia caratterizzata fin dalla nascita da diverse «componenti etniche, sociali e professionali»<sup>66</sup>. Come sottolineato da Giovannella Cresci Marrone, la storia di Concordia è legata a doppio filo alla sua posizione al crocevia di importanti assi viari, equidistante da Altino e Aquileia, quindi una collocazione strategica tanto dal punto di vista commerciale quanto da quello militare<sup>67</sup>. La presenza militare, attestata sporadicamente nel I secolo d.C., doveva godere di un certo peso nella vita della co-

<sup>61</sup> In generale, per un'analisi della consistenza della componente femminile nel culto di Giove Dolicheno si veda KREIKENBOM 2012, pp. 135-142.

<sup>62</sup> La figura del *candidatus* è nota grazie a numerosi documenti epigrafici e viene in genere interpretata come qualifica degli aspiranti al sacerdozio, ALOE SPADA 1982, p. 546.

<sup>63</sup> COLLAR 2012, p. 243.

<sup>64</sup> COLLAR 2012, *ibidem*.

<sup>65</sup> La fine di questo culto nel corso del III secolo d.C. è controversa. Le ipotesi prevalenti ne collegano la scomparsa alla distruzione del tempio di Doliche operata nel 253 d.C. da Shapur I, SCHWERTHEIM 1981, p. 205. Secondo altri, invece, a una generale sfiducia nei confronti del dio: in seguito alla distruzione del tempio commagenico, si sarebbe suscitata una violenta campagna di persecuzioni e saccheggi agli edifici sacri da parte di Massimino il Trace, dato che sembrerebbe confermato dalle numerose tracce di incendio osservate in moltissimi Dolicheni posti lungo il *limes* danubiano e germanico. SPEIDEL 1978, p. 72; COLLAR 2012, p. 244; SCHWARZER 2012, p. 171. Sulle motivazioni relative alla distruzione e all'abbandono dei luoghi di culto lungo il *limes* danubiano e sul Reno, si veda TÓTH 1973, pp. 109-116.

<sup>66</sup> CRESCI MARRONE 2001a, p. 122.

<sup>67</sup> CRESCI MARRONE 2001a, *ibidem*.

lonia, se già tra I e II secolo d.C. venne impiantato un *armamentarium*, cui seguì nel IV secolo d.C. la fabbrica di frecce<sup>68</sup>. La posizione strategica e i rapidi collegamenti, tanto con l'ambito padano quanto con il nord e il *limes* danubiano, consentirono il passaggio di truppe, notabili, burocrati e mercanti in seguito alle invasioni di Quadi e Marcomanni<sup>69</sup>. Proprio in seguito al dilagare di queste popolazioni ci fu un notevole movimento di truppe e degli stessi imperatori, Lucio Vero e Marco Aurelio, verso il *limes* danubiano. È anche in conseguenza a questi eventi e alle vicende che seguiranno, che *Iulia Concordia* assumerà il ruolo di retrovia strategico soprattutto tra III e IV secolo d.C.<sup>70</sup>. Una folta presenza di truppe a Concordia è documentata, per la tarda antichità, anche dal 'sepolcreto dei militi', area necropolare a carattere misto frequentata soprattutto tra III e V secolo d.C., in cui «spiccano per consistenza numerica tre nuclei omogenei di presenze: quella di 43 soldati arruolati nei contingenti dell'esercito di stanza a Concordia, 9 addetti alla fabbrica di frecce attiva in città, 14 esponenti di una comunità di orientali grecofoni, ivi insediati per motivi commerciali»<sup>71</sup>. L'esame dei dati suggerisce la presenza di un acquartieramento o di un presidio stabile di truppe a *Iulia Concordia* almeno dagli ultimi anni del III secolo d.C., quando la colonia entrò nell'orbita della strategia difensiva tardoantica, in posizione arretrata rispetto ai *Claustra Alpium Iuliarum* e ad Aquileia, ma in collegamento con l'area padana e danubiana<sup>72</sup>. La 'necropoli di levante' testimonia, inoltre, la presenza di un gruppo di mercanti orientali provenienti dalla Siria, indice di vitalità commerciale a *Iulia Concordia* fino almeno al V secolo d.C.<sup>73</sup>. I tratti orientali e militari di *Iuppiter Dolichenus* potrebbero, quindi, aver risposto alle esigenze culturali di nuovi strati sociali della popolazione concordiese.

Diverse sono le ipotesi suggerite dagli studiosi riguardo alle due dediche a Giove Dolicheno provenienti dal territorio di Concordia. Come si è visto, è stata prestata molta attenzione alla ricostruzione dei contesti originari, soprattutto in merito alla base modanata con Diana cacciatrice. Riguardo alla dedica di Lison, pur essendo ragionevole l'idea della presenza di un luogo di culto, le ipotesi di Elena Pettenò e di Matteo Annibaleto appaiono forse troppo articolate, vista l'assenza di dati di contesto.

<sup>68</sup> CRESCI MARRONE 2001a, p. 123.

<sup>69</sup> CRESCI MARRONE 2001a, *ibidem*.

<sup>70</sup> CRESCI MARRONE 2001a, *ibidem*.

<sup>71</sup> CRESCI MARRONE 2001b, p. 246. Per una sintesi dei dati relativi al sepolcreto e lo scavo ottocentesco, si vedano CROCE DA VILLA 2001b, pp. 197-198, 202; CRESCI MARRONE 2001b, p. 245. Per la definizione di 'necropoli di levante', si veda BROILO 1980, p. 9.

<sup>72</sup> CRESCI MARRONE 2001b, pp. 246-247.

<sup>73</sup> CRESCI MARRONE 2001b, pp. 248-249.

Entrambi gli studiosi collocano a sud di Lison, nelle vicinanze della via Annia, una *silva*, un *lucus* o un *fanum* dedicato a Diana<sup>74</sup>. Un ulteriore elemento nella ricostruzione fornita da Matteo Annibaletto non appare convincente. Lo studioso lega la presenza del probabile luogo di culto all'organizzazione del territorio a sud di *Iulia Concordia in pagi*, documentati dalla scoperta di quattro cippi paganici rinvenuti a Lison, Fossalta e Portogruaro. In particolare le radici dei toponimi *Gaiarinus* e *Facanis*, rispettivamente sui cippi rinvenuti a Lison e Fossalta, attesterebbero un'origine preromana e sarebbero, secondo Matteo Annibaletto, da legare a una sorta di operazione di integrazione dell'elemento indigeno messa in atto al momento dell'organizzazione del territorio concordiese svolta all'indomani della deduzione della colonia, quando sarebbero stati istituiti anche i *pagi* documentati dai cippi. In questo quadro, il santuario collocato a Lison sarebbe stato dedicato a una divinità preromana assimilata a Diana, che sarebbe stata quindi venerata nel *pagus* quale divinità protettrice del distretto rurale connotata in senso indigeno<sup>75</sup>. La ricostruzione, però, si basa soprattutto sull'analisi del toponimo *Gaiarinus*, inteso come 'luogo delle gazze' in continuità con l'attuale Bosco del Merlo, e sul rapporto tra i Veneti antichi, gli uccelli e il culto di Diomede, con riferimento al passo in cui Strabone narra le peregrinazioni dell'eroe etolo e all'episodio in cui i suoi compagni vennero tramutati in uccelli<sup>76</sup>. A questo proposito vanno fatte alcune osservazioni. In primo luogo, il toponimo *Gaiarinus*, di radice germanica, viene interpretato in maniera contraddittoria dai linguisti con il significato di 'bosco' o 'bosco ceduo', andando quindi a marcare un luogo caratterizzato da aree boschive e non con abbondanza di gazze<sup>77</sup>. In secondo luogo, il riferimento al passo di Strabone in relazione al mito di Diomede, per legare l'ipotetico luogo di culto di Lison al sostrato venetico, risulta debole<sup>78</sup>. Nell'impossibilità oggettiva di stabilire la tipologia e l'intitolazione di un luogo di culto a sud dell'attuale abitato di Lison, appare più prudente la lettura proposta da Margherita Bolla, che suppone la presenza di un luogo sacro non determinato sulla base di alcuni indizi: le dimensioni del bronzetto di Diana, maggiori rispetto a quelle degli esemplari destinati ai larari do-

<sup>74</sup> PETTENÒ 2008, pp. 82-85; ANNIBALETTO, PETTENÒ, PUJATTI 2009, pp. 93-94.

<sup>75</sup> ANNIBALETTO, PETTENÒ, PUJATTI 2010, p. 100.

<sup>76</sup> ANNIBALETTO 2010b, p. 189.

<sup>77</sup> A Lison, in località Bosco Acquanera e Bosco del Merlo sono presenti dei residui di foresta planiziale. Il toponimo attuale 'Bosco del Merlo' si compone di due elementi: bosco e merlo. Bosco deriva dal termine germanico *būsk* che in territorio veneto-friulano prevale sul termine latino *silva*, rispetto al corrispettivo latino il termine ha una generazione più recente. DESINAN 1982, p. 20 e pp. 185-188. Merlo potrebbe indicare la persistenza dell'uccellazione, quale attività economica a integrazione dell'agricoltura e dell'allevamento, DESINAN 1982, p. 165.

<sup>78</sup> Sulla tradizione diomedeica e antenorea in area adriatica si rimanda a BRACCESI 1984, FONTANA 1997, pp. 141-143.

mestici e il fatto che la statua sia accompagnata da una dedica iscritta sulla base<sup>79</sup>. Un altro elemento più volte sottolineato è l'incongruità iconografica tra la dedica a Giove Dolicheno e il bronzetto di Diana, spiegata con la complementare adesione delle due divinità a una sfera uranica, rispettivamente solare e lunare<sup>80</sup>. Michael P. Speidel ha spiegato l'accostamento di altre divinità a Giove Dolicheno con la presenza di un *pantheon*, che include anche Diana, con divinità aventi un ruolo significativo all'interno della dottrina<sup>81</sup>. Tuttavia, alcune recenti revisioni hanno messo in evidenza come tali ruoli non siano specificabili e che, da un esame della documentazione archeologica, un *pantheon* non sembra esistere neanche a Doliche, luogo di origine del dio<sup>82</sup>. Come sottolineato da Anna Collar «It seems that the so-called pantheon reveals more about the needs and backgrounds of the people dedicating than about the theology of the cult itself. The pantheon Speidel finds does not necessarily have a greater significance other than that the worshippers of Jupiter Dolichenus were from a polytheistic background, accustomed to dedicating to a number of different deities for different reasons, at different times or in different places»<sup>83</sup>. La ragione della dedica del bronzetto di Lison, quindi, come suggerito da Attilio Mastrocinque, potrebbe riflettere le esigenze individuali del dedicante, *T(itus) Aurelius Seleucus*<sup>84</sup>, anziché essere ricondotta a ragioni legate alla teologia del culto. In questo caso, il dato certo è l'origine orientale del dedicante, che, nel III secolo d.C., come suggerito dai risultati del recente restauro, riutilizzò il bronzetto di Diana per farne dono alla divinità a lui cara<sup>85</sup>. In generale, si ritiene che la diffusione del culto di Giove Dolicheno in Occidente sia legata all'esercito, lettura che si adatta solo

<sup>79</sup> In generale, Margherita Bolla ritiene che i bronzetti provenienti da luoghi di culto siano caratterizzati da dimensioni maggiori rispetto a quelli presenti nei larari domestici, che solitamente hanno un'altezza di cm 6-15, BOLLA 2015, p. 110. Inoltre, la presenza di una base iscritta, rara in Italia settentrionale, viene riferita a una dedica posta in un luogo sacro, BOLLA 2002, p. 94; BOLLA 2015, p. 104.

<sup>80</sup> ANNIBALETTO, PETTENÒ, PUJATTI 2010, p. 95; PETTENÒ 2011, pp. 146-147.

<sup>81</sup> La coppia Apollo-Diana è assimilata alla coppia «Iranian-Commagenian Mithras and Anahita (...). Or is Apollo here a healer god (...) and does Diana stand for Nemesis; or are the two meant to symbolize emperor and empress?» SPEIDEL 1978, p. 24. Oltre ad Apollo e Diana, Martin P. Speidel inserisce nel *pantheon* dolicheno Giunone Dolichena, *Sol* e *Luna* e i Castori, SPEIDEL 1978, pp. 21-37.

<sup>82</sup> COLLAR 2012, p. 220; COLLAR 2013, pp. 79-145.

<sup>83</sup> COLLAR 2012, *ibidem*.

<sup>84</sup> MASTROCINQUE 1995, pp. 285-286. Non può essere considerata una prova dell'adesione di Diana allo stesso universo simbolico di Giove Dolicheno l'aretta votiva dedicata alla dea da *T(itus) Flavius Helius* rinvenuta a San Donà di Piave, come, invece, sostenuto da Matteo Annibaleto, ANNIBALETTO 2010b, p. 190, nt. 488. Il manufatto, datato al III secolo d.C., viene riferito all'*ager* di *Opitergium*. Per la aretta si rimanda a SCARPA BONAZZA BUORA VERONESE 1978, pp. 43-45, fig. 28; AE 1976, 237; BROILO 1980, pp. 17-18; LETTICH 1994, pp. 11-12; EDR076546.

<sup>85</sup> PETTENÒ 2008, p. 85.



al caso dell'iscrizione di Villanova, datata alla fine del II secolo d.C., il cui dedicante, *Valerius Maximus*, membro della *legio IIII Flavia*, di stanza in Pannonia in numerosi centri tra cui *Aquincum*<sup>86</sup>, regione dove sono attestati numerosi contesti culturali legati a Giove Dolicheno<sup>87</sup>. Nella *Pannonia Superior*, *Carnuntum* restituisce, in base alle testimonianze epigrafiche, un'immagine dettagliata del culto di *Iuppiter Dolichenus*<sup>88</sup>. Le iscrizioni da un lato dimostrano che la maggior parte dei dedicanti apparteneva alla sfera militare, mentre dall'altro lato attestano la presenza di personale adibito al culto – *sacerdotes*, *curatores* e *scribae* – prevalentemente di provenienza orientale<sup>89</sup>. Di provenienza orientale è anche, come già sottolineato, *Titus Aurelius Seleucus*, il dedicante della Diana cacciatrice di Lison. In questo caso, però, mancano elementi che possano specificarne il ruolo all'interno della dimensione culturale, al di là di quello del fedele.

Nulla si può aggiungere a quanto già detto, invece, sull'insegna bronzea di San Vito al Tagliamento. La sua pertinenza all'ambito culturale resta, per ora, un problema aperto; tuttavia, potrebbe costituire un elemento da cui partire per valutare la presenza di *sacraria* e *sacella* dedicati a culti privati in relazione al complesso tema delle *villae* del territorio concordiese<sup>90</sup>. La presenza di Giove Dolicheno in ambito domestico, pur essendo rara, non sarebbe un caso isolato. Ad esempio dalla *domus* del Chirurgo a Rimini proviene una mano votiva in bronzo collegata alla figura di *Eutyches*, personaggio di origine levantina proprietario della casa, al quale viene attribuita anche una dedica al dio proveniente dal centro di *Ariminum*<sup>91</sup>.

Dalla lettura dei dati emerge la difficoltà di restituire un quadro chiaro della diffusione del culto di Giove Dolicheno nel territorio concordiese. Nonostante la limitatezza dei materiali, l'assenza di dati relativi ai contesti originari dei singoli oggetti e le ambiguità delle proposte interpretative, è possibile rilevare un elemento in comune tra i singoli

<sup>86</sup> GONZALES 2003, pp. 157-165; JOVIČIĆ 2013, p. 547

<sup>87</sup> Per un *corpus* aggiornato dei luoghi di culto dedicati a Giove Dolicheno in occidente si veda ancora SCHWARZER 2012, pp. 143-210. Dalla lettura comparativa di Holger Schwarzer dei siti archeologici sicuramente riconducibili a Giove Dolicheno emerge l'assenza di un modello architettonico di riferimento; tuttavia, tra gli elementi in comune vi sono la prossimità ai campi militari, la frequente associazione tra *Dolicheni* e mitrei, la presenza di podi in muratura e sale da banchetto destinate ai pasti rituali. Tra i casi più emblematici, in riferimento alla vicinanza tra *Dolicheni* e *castra*, c'è quello di Vindolanda, dove il tempio si colloca all'interno dell'accampamento militare. Su questo si rimanda a SCHWARZER 2012, pp. 166-168, 171-172.

<sup>88</sup> JOBST 1998, pp. 39-40; JOBST 2002, pp. 135-137.

<sup>89</sup> JOBST 2002, pp. 135-136.

<sup>90</sup> Il tema è stato per ora affrontato in ambito concordiese in PETTENÒ 2011; DI FILIPPO BALESTRAZZI 2011. Per una panoramica generale del problema di vani ed edifici adibiti a culti privati nella Cisalpina si vedano BASSANI 2011, pp. 99-134; SANTORO 2013, pp. 49-66.

<sup>91</sup> Sul tema si veda, con riferimenti precedenti, ORTALLI 2007, p. 27.



rinvenimenti. Tutti i pezzi esaminati si collocano in aree gravitanti intorno a percorsi viari con diversi livelli di importanza (fig. 5). La base modanata del bronzetto di Diana cacciatrice da Lison e la placchetta bronzea da Fossalta sono state rinvenute in siti posti lungo il tracciato della via Annia, mentre l'insegna bronzea di Gorgaz proviene da una *villa* urbano-rustica situata lungo il percorso di una strada diretta verso Artegna e il Norico, convenzionalmente nota con il nome di via Giulia<sup>92</sup>. Questo dato, seppure a livello indiziario, oltre a confermare l'importanza di tali percorsi tra II e III secolo d.C., documenta la presenza sia di personaggi di origine orientale, sia soldati di passaggio da e per il *limes* danubiano, dato il carattere militare assunto dalla via Annia nello stesso periodo. Sebbene in assenza di dati di contesto non sia possibile affermare con certezza la presenza di uno o più luoghi di culto, soprattutto per il caso di Lison, non appare inverosimile pensare a un qualche spazio sacro situato lungo la via Annia, quasi a marcare lo spazio suburbano di Concordia rispetto all'agro della colonia. In questo luogo, forse, Giove Dolicheno può aver assunto i caratteri di un 'dio ospite', sottolineando quindi il ruolo dei percorsi viari sia in prospettiva strategico-militare e commerciale sia nella diffusione delle idee.

---

<sup>92</sup> Per la via Annia si rimanda a *Via Annia* 2011. Per quanto riguarda la via Giulia e i percorsi secondari diretti al Norico si vedano ZUCCHERI 1869; FRASSINE, FONTANA, BEZZI 2013, pp. 107-128.

## BIBLIOGRAFIA

ALOE SPADA 1982

C. ALOE SPADA, *Aspetti soteriologici del culto di Jupiter Dolichenus*, in M. J. VERMASEREN (a cura di), *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano, Colloquio internazionale di Roma 1979*, Leiden, 541-551.

ALTAN 1832

A. ALTAN, *Memorie storiche della terra di San Vito al Tagliamento*, San Vito al Tagliamento.

ANNIBALETTO 2010a

M. ANNIBALETTO, *Per una topografia del limite: riflessioni sul suburbio di Iulia Concordia*, in D. VAQUERIZO (a cura di), *Las áreas suburbanas en la ciudad histórica. Topografía, usos, función*, Córdoba, 67-77.

ANNIBALETTO 2010b

M. ANNIBALETTO, *Il paesaggio suburbano di Iulia Concordia*, Rubano (Pd).

ANNIBALETTO, PETTENÒ, PUJATTI 2010

M. ANNIBALETTO, E. PETTENÒ, E. PUJATTI, *Una rilettura, tra storia e archeologia del paesaggio, di Lison di Portogruaro (Venezia)*, «AVen» 32, 89-119.

BARTUS 2012

D. BARTUS, *Roman hairpins representing human hands. Typology and symbolism*, in S. BÌRÒ, P. VAMOS (a cura di), *FIRKÁK II. Fiatal Római Koros Kutatók II. Konferenciakötete, 2007. Október 9–10. Visegrád, 2009. November 20–22. Komárom, Győr*, 205-233.

BASSANI 2011

M. BASSANI, *Strutture architettoniche a uso religioso nelle domus e nelle villae della Cisalpina*, in *Religionem significare*, 99-134.

BASSANI 2012

M. BASSANI, *Ambienti e spazi culturali*, in F. GHEDINI, M. ANNIBALETTO (a cura di), *Atria longa patescunt. Le forme dell'abitare nella Cisalpina romana*, Saggi, Roma, 111-133.

BELAYCHE 2000

N. BELAYCHE, "Deae Suriae Sacrum". *La romanité des cultes "orientaux"*, «Revue Historique» 302, 3, juillet/septembre, 562-592.

BERTOLINI 1892

D. BERTOLINI, *Concordia Sagittaria*, «NSC», 3-7, 335-337.

BIASIN 2010

L. BIASIN, *L'età romana: il quadro storico e territoriale aggiornato*, in P. C. BEGOTTI, P. G. SCLIPPA (a cura di), *San Vit: 87. Congrès, San Vit, ai 3 di otubar dal 2010*, Udine, 136-143.

BODON 1998

G. BODON, *Artigiani e committenti lungo la via Postumia: i bronzetti*, in *Tesori della Postumia. Archeologia e storia intorno a una grande strada romana alle radici dell'Europa, Catalogo della Mostra, Cremona, 4 aprile-26 luglio 1998*, Milano, 350-351.

BOLLA 2002

M. BOLLA, *Bronzetti di divinità in Italia Settentrionale: alcune osservazioni*, in G. CUSCITO, M. VERZÁR BASS (a cura di), *Bronzi di età romana in Cisalpina. Novità e riletture, Atti della XXXII Settimana di Studi Aquileiesi, Aquileia, 28-30 maggio 2001*, Trieste, 73-59.

BOLLA 2010

M. BOLLA, *La decorazione bronzea per carri in Italia settentrionale*, «Lanx» 5, 107-167.

BOLLA 2015

M. BOLLA, *Bronzi figurati romani da luoghi di culto dell'Italia settentrionale*, «Lanx» 20, 49-143.

BRACCESI 1984

L. BRACCESI, *La leggenda di Antenore. Da Troia a Padova*, Padova.

BRACONI 2016

M. BRACONI, *Il banchetto e la caccia su due mosaici pavimentali di Oderzo fra tradizione iconografica e autorappresentazione*, in G. CUSCITO (a cura di), *L'alimentazione nell'antichità, Atti della XLVI Settimana di Studi Aquileiesi, Aquileia, 14-16 maggio 2015*, Trieste, 281-303.

BRICAULT 2005

L. BRICAULT, *Les dieux de l'Orient en l'Afrique romaine*, «Pallas» 68, 289-309.

BROILO 1980

F. M. BROILO, *Iscrizioni lapidarie latine del Museo Nazionale Concordiese di Portogruaro (I a.C.–III d.C.)*, I, Roma.

BROILO 1984

F. M. BROILO, *Iscrizioni lapidarie latine del Museo Nazionale Concordiese di Portogruaro (I a.C.–III d.C.)*, II, Roma.

BROILO 1995

F. M. BROILO, *Nuovi dati epigrafici concordiesi*, in *Concordia e la X Regio*, 115-125.

BRUSIN, ZOVATTO 1960

G. BRUSIN, P. L. ZOVATTO, *Monumenti romani e cristiani di Iulia Concordia*, «Il Noncello», 12-13.

BUONGIORNO 2014

P. BUONGIORNO, *Defnire il 'bosco' nell'esperienza romana: fra letteratura antiquaria e giurisprudenza*, in M. BROCCA, M. TROISI (a cura di), *I boschi e le foreste come frontiere del dialogo tra scienze giuridiche e scienze della vita. Dalle radici storiche alle prospettive future*, Napoli, 3-11.

BUORA 1980

M. BUORA, *Vecchie e nuove scoperte di età romana e altomedievale nel Sanvitese*, in *Studi sanvitesi. Atti della giornata di studio di San Vito al Tagliamento, 12 novembre 1978*, Udine, 45-68.

BUORA 1986

M. BUORA, *La villa romana del Gorgaz presso San Vito al Tagliamento*, «Il Noncello» 60, 63-103.

BUORA 1999

M. BUORA, *Quando fu inaugurata la strada da Iulia Concordia verso il Norico?*, in M. BUORA (a cura di), *Quadrivium. Sulla strada di Augusto. Dalla preistoria all'età moderna*, Trieste, 144-145.

CÀSSOLA GUIDA 1974-1975

P. CÀSSOLA GUIDA, *Il gorgoneion bronzeo*, «AquilNost» 45-46, 513-520.

CAVI

L. CAPUIS, G. LEONARDI, S. PESAVENTO MATTIOLI, G. ROSADA (a cura di), *Carta Archeologica del Veneto*, I, Modena 1988.

CCID

M. HÖRIG, E. SCHWERTHEIM (a cura di), *Corpus Cultus Iovis Dolicheni*, Leiden 1987.

CEBALLOS HORNERO 2004

A. CEBALLOS, *Los espectáculos en la Hispania romana. La documentación epigráfica*, Mérida.

CERUTTI 2014

M. V. CERUTTI, *Operatori rituali e culti di origine orientale a Roma. Aspetti di una prospettiva storico-religiosa*, in G. URSO (a cura di), *Sacerdos. Figure del sacro nella società romana, Atti del convegno internazionale, Cividale del Friuli, 26-28 settembre 2012*, Pisa, 259-298.

CINAUSERO HOFER, DENTESANO 2015

B. CINAUSERO HOFER, E. DENTESANO, *I prediali friulani di origine romana in area friulana e i loro suffissi. Con particolare riferimento a quelli sigmatici*, Latisana-Basaldella.

CIVIDINI, TASCA 2015

T. CIVIDINI, G. TASCA, *Elementi zoomorfi dall'agro di Iulia Concordia. La piccola plastica del territorio di San Vito al Tagliamento, Pordenone, in Friuli Venezia Giulia (Italia)*, in E. DESCHLER-ERB, P. DELLA CASA (a cura di), *New Research on Ancient Bronzes, Acta of the XVIIIth International Congress of Ancient Bronzes, Zürich, 3-7 settembre 2013*, Zürich, 179-183.

COLLAR 2012

A. COLLAR, *Military Networks and the Cult of Jupiter Dolichenus*, in *Iuppiter Dolichenus*, 217-246.

COLLAR 2013

A. COLLAR, *Religious Networks in the Roman Empire. The Spread of New Ideas*, Cambridge.

*Concordia e la X Regio*

P. CROCE DA VILLA, A. MASTROCINQUE (a cura di), *Concordia e la X Regio. Giornate di studio in onore di Dario Bertolini nel centenario della morte, Atti del convegno, Portogruaro 22-23 ottobre 1994*, Padova 1995.

*Concordia Sagittaria*

P. CROCE DA VILLA, E. DI FILIPPO BALESTRAZZI (a cura di), *Concordia Sagittaria. Tremila anni di storia*, Padova 2001.

CRESCHI MARRONE 2001a

G. CRESCHI MARRONE, *Nascita e sviluppo di Concordia Colonia Civium Romanorum*, in *Concordia Sagittaria*, 119-124.

CRESCHI MARRONE 2001b

G. CRESCHI MARRONE, *Lo stanziamento militare, la fabbrica di frecce e la comunità di commercianti orientali nella Concordia tardoantica*, in *Concordia Sagittaria*, 245-249.

CROCE DA VILLA 1985

P. CROCE DA VILLA, *Interpretazione dei dati*, in *Mappa archeologica*, 11-28.

CROCE DA VILLA 2001a

P. CROCE DA VILLA, *Giussago*, in *Concordia Sagittaria*, 67-69.

CROCE DA VILLA 2001b

P. CROCE DA VILLA, *Le necropoli*, in *Concordia Sagittaria*, 197-208.

CROCE DA VILLA, TOMBOLANI 1983

P. CROCE DA VILLA, M. TOMBOLANI, *Antichi bronzi di Concordia, Catalogo della mostra*, Portogruaro.

CUMONT 1929

F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris.

DEMIRCIOGLU 1939

H. DEMIRCIOGLU, *Der Gott auf dem Stier*, Berlin.

DESINAN 1982

C. C. DESINAN, *Agricoltura e vita rurale nella toponomastica del Friuli-Venezia Giulia*, Pordenone.

DESTEFANIS 1999

E. DESTEFANIS, *Documentazione archeologica*, in G. CANTINO WATAGHIN (a cura di), *Antichità e alto medioevo tra Livenza e Tagliamento. Contributo per una lettura della carta archeologica della Provincia di Pordenone*, Pordenone, 59-104.

DESTEFANIS, TASCA, VILLA 2003

E. DESTEFANIS, G. TASCA, L. VILLA, *Per una carta archeologica di Casarsa della Delizia, San Vito al Tagliamento e Sesto al Reghena*, in G. TASCA (a cura di), *Giornata di studio sull'archeologia del medio e basso Tagliamento in ricordo di Giuseppe Cordenos, San Vito al Tagliamento, Antico Ospedale dei Battuti, 14 marzo 1999*, San Vito al Tagliamento, 149-173.

DI FILIPPO BALESTRAZZI 2011

E. DI FILIPPO BALESTRAZZI, *Piccola statuaria e rilievi nell'agro e negli spazi abitativi di Iulia Concordia. Analisi e prospettive*, in *Religionem significare*, 157-180.

*Epigrafia del villaggio*

A. CALBI, A. DONATI, G. POMA (a cura di), *L'epigrafia del villaggio, Atti del Colloquio Borghesi, Forlì 27-30 settembre 1990*, Faenza 1993.

FOGOLARI 2001

G. FOGOLARI, *Bronzetti ed elementi figurati*, in G. FOGOLARI, G. GAMBACURTA (a cura di), *Materiali veneti e preromani del santuario di Lagole di Calalzo al Museo di Pieve di Cadore*, Roma, 103-157.

FONTANA 1997

F. FONTANA, *I culti di Aquileia repubblicana. Aspetti della politica religiosa in Gallia Cisalpina tra il III e il II sec. a.C.*, Roma.

FRANKEN 1996

N. FRANKEN, *Die antiken Bronzen im Römisch-Germanischen Museum Köln. Fragmente von Statuen. Figürlicher Schmuck von architektonischen Monumenten und Inschriften. Hausaustattung, Möbel, Kultgeräte, Votive und verschiedene Geräte*, «KölnJb» 29, 7-203.

FRASSINE, FONTANA, BEZZI 2013

M. FRASSINE, A. FONTANA, A. BEZZI, *Viabilità romana nel territorio di Morsano al Tagliamento (Pn). La direttrice Concordia-Norico dal telerilevamento allo scavo archeologico*, «RTopAnt» 23, 107-128.

GARCIA Y BELLIDO 1949

A. GARCIA Y BELLIDO, *Esculturas Romanas de Espana y Portugal*, I-II, Madrid.

GHISLANZONI 1927-1928

E. GHISLANZONI, *Piccoli bronzi di Concordia*, «BdA» 21, 75-83.

GIOVANNINI, TASCA 2016

A. GIOVANNINI, G. TASCA, *Metalli antichi del Museo di San Vito al Tagliamento. L'età romana e altomedievale*, San Vito al Tagliamento.

GONZALES 2003

J. R. GONZALES, *Historia de las legiones romanas*, I, Madrid.

GUADAGNO 1993

G. GUADAGNO, *Pagi e vici della Campania*, in *Epigrafia del villaggio*, 407-444.

HETTNER 1877

F. HETTNER, *De Iove Dolicheno*. Dissertatio philologica, Bonn.

HOLDER 1896

A. HOLDER, *Alt-celtischer Sprachschatz*, I, Leipzig.

HÖRIG 1984

M. HÖRIG, *Iuppiter Dolichenus*, in *ANRW II*, 17, 4, 2136-2179.

Iuppiter Dolichenus

M. BLÖMER, E. WINTER (a cura di), *Iuppiter Dolichenus: vom Lokalkult zur Reichsreligion im Vergleich*, Tübingen 2012.

JOBST 1998

H. JOBST, *The cult of the oriental deities in Carnuntum*, in F. JENŐ (a cura di), *Religions and cults in Pannonia, Exhibition at Székesfehérvár, Csók István Gallery, 15 May-30 September 1996*, Székesfehérvár, 37-42.

JOBST 2002

H. JOBST, *Il culto delle divinità orientali a Carnuntum*, in *Roma sul Danubio*, 133-138.

JOBST, KREMER, PISO 2002

W. JOBST, G. KREMER, I. PISO, *Jupiter Optimus Maximus K(arnuntinus). Il signore dell'area sacra sul Pfaffenberg*, in *Roma sul Danubio*, 81-92.

JOVIČIĆ 2013

M. JOVIČIĆ, *The cult of Jupiter Dolichenus along the serbian part of the limes in Moesia Superior and Pannonia Inferior*, in M. SANADER *et alii* (a cura di), *XVII Roman Military Equipment Conference*

- Zagreb 2010, 24<sup>th</sup> – 27<sup>th</sup> May 2010. *Radovi XVII. Romec-a. Rimska ušina oprema u pogrebnim Kontekstul/ Proceedings of the XVII<sup>th</sup> Roman Military Equipments Conference. Weapons and Military Equipment in a Funerary Context/ Akten der 17. Roman Military Equipment Conference. Militaria als Grabbeilage*, Zagreb, 537-548.
- KAN 1901  
A. H. KAN, *De Iovis Dolicheni cultu*, Groningen.
- KAN 1943  
A. H. KAN, *Juppiter Dolichenus*, Leiden.
- KREIKENBOM 2012  
D. KREIKENBOM, *Weihende Frauen im Kult des Iuppiter Dolichenus*, in *Iuppiter Dolichenus*, 135-142.
- LARESE, ZERBINATI 1998  
A. LARESE, E. ZERBINATI, *Vetri antichi di raccolte concordiesi e polesane*, Venezia.
- LETTICH 1994  
G. LETTICH, *Iscrizioni romane di Iulia Concordia (sec. I a.C.-II d.C.)*, Trieste.
- Mappa archeologica*  
*Mappa archeologica. Gli insediamenti d'epoca romana nell'agro Concordiese*, a cura della Soprintendenza Archeologica per il Veneto e Gruppo Archeologico del Veneto Orientale, Torre di Mosto 1985.
- MARINETTI 2014  
A. MARINETTI, *Culti nel Veneto preromano, tra autonomia e influssi esterni: la prospettiva delle iscrizioni*, in F. FONTANA, E. MURGIA (a cura di), *Sacrum facere. Contaminazioni: forme di contatto, traduzione e mediazione nei sacra del mondo greco e romano. Atti del II Seminario di Archeologia del Sacro, Trieste, 19-20 aprile 2013*, Trieste, 33-54.
- MASELLI SCOTTI 2002  
F. MASELLI SCOTTI, *I culti orientali di Aquileia*, in *Roma sul Danubio*, 139-143.
- MASTROCINQUE 1995  
A. MASTROCINQUE, *Aspetti della religione pagana a Concordia e nell'alto Adriatico*, in *Concordia e la X Regio*, 269-287.
- MATEOS CRUZ, PIZZO 2011  
P. MATEOS CRUZ, A. PIZZO, *Los edificios de ocio y representación. El teatro y el anfiteatro de Augusta Emerita*, in J. M. ALVAREZ MARTÍNEZ, P. MATEOS CRUZ (a cura di), *Congreso internacional 1910-2010. El yacimiento emeritense. Actas*, Mérida, 173-193.
- MERLAT 1951  
P. MERLAT, *Répertoire des inscriptions et monuments figures du culte de Jupiter Dolichenus*, Paris.
- MERLAT 1960  
P. MERLAT, *Jupiter Dolichenus. Essai d'interprétation et de synthèse*, Paris.
- MORO, CACCIAGUERRA, GOBBO 1989  
L. MORO, L. CACCIAGUERRA, V. GOBBO, *Romanità nel territorio di Fossalta, Pravisdomini*.
- NOVELLO 2012  
M. NOVELLO, *Abitare ad Aquileia nel IV secolo d.C. Aspetti architettonici e decorativi*, «AquilNost» 83-84, 155-170.
- Orientalia sacra Urbis Romae  
G. M. BELLELLI, U. BIANCHI (a cura di), *Orientalia sacra Urbis Romae. Dolichena et Heliopolitana. Pour une typologie historique des cultes cosmopolites d'origines syrienne et commagénienne*, Roma 1997.
- ORTALLI 2007  
J. ORTALLI, "Sacra publica et private": *l'altra religione tra Roma e la Cisalpina*, in J. ORTALLI, D. NERI (a cura di), *Immagini divine. Devozioni e divinità nella vita quotidiana dei Romani, testimonianze archeologiche dall'Emilia Romagna*, Firenze, 13-36.

PETTENÒ 2008

E. PETTENÒ, *Statuetta di Diana cacciatrice*, in *Restituzioni 2008. Tesori d'arte restaurati. Quattordicesima edizione*, Venezia, 82-85.

PETTENÒ 2011

E. PETTENÒ, *Sacra privata concordensium: un percorso per disiecta membra*, in *Religionem significare*, 135-156.

Religionem significare

M. BASSANI, F. GHEDINI (a cura di), *Religionem significare. Aspetti storico religiosi, strutturali, iconografici materiali dei sacra privati. Atti dell'incontro di studi, Padova, 8-9 giugno 2009*, Roma 2011.

RENBURG 2006

G. H. RENBURG, *Was incubation practiced in the Latin West?*, «ArchRel» 8, 105-147.

Roma sul Danubio

M. BUORA, W. JOBST (a cura di), *Roma sul Danubio. Da Aquileia a Carnuntum lungo la via dell'ambra*, Roma 2002.

ROSADA 2001

G. ROSADA,...*Inter Tiliamentum et Lipientiam, et sicut via Ungarorum cernitur et paludes maris... Piscationes, venationes, silvas, terras, fruges...*, in *Concordia Sagittaria*, 29-37.

SANTORO 2013

S. SANTORO, *Sacra privata nell'Italia romana. Lo stato degli studi archeologici in Italia*, «DialHistAnc» 39/2, 49-66.

SANZI 2000

E. SANZI, *I triangoli votivi dolicheni, ovvero note di cosmologia e di un culto imperiale*, in *Cartografia religiosa. Organizzazione, codificazione e simbologia dello spazio nei sistemi religiosi*, Bern, 157-186.

SANZI 2006

E. SANZI, *Déi ospitanti e déi ospitati nel patrimonio iconografico dolicheno: Ancora riflessioni storico-religiose sul sincretismo religioso del secondo ellenismo*, in C. BONNET, J. RÜPKE, P. SCARPI (a cura di), *Religiones orientales – culti misterici. Neue Perspektiven – nouvelles perspectives – prospettive nuove*, Stuttgart, 97-112.

SANZI 2007

E. SANZI, *Agli ordini di Iuppiter Dolichenus. Le iscrizioni alfabetiche, le formule imperative e la dimensione onirica nel culto del dio da Doliche*, in O. D. CORDOVANA, M. GALLI (a cura di), *Arte e memoria culturale nell'età della Seconda Sofistica, Atti del congresso internazionale tenutosi il 23-24 novembre 2000 presso l'Istituto Archeologico Germanico*, Catania, 255-270.

SANZI 2013

E. SANZI, *Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus. Un "culto orientale" tra tradizione e innovazione: riflessioni storico-religiose*, Roma.

SANZI 2016

E. SANZI, *Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus aut Dolichenus Iuppiter Optimus Maximus? Osservazioni storico-religiose*, in G. CASADIO, A. MASTROCINQUE, C. SANTI (a cura di), *APEX. Studi storico-religiosi in onore di Enrico Montanari*, Roma, 185-200.

SANZI, SFAMENI 2009

E. SANZI, C. SFAMENI, *Magia e culti orientali. Per la storia religiosa della tarda antichità*, Cosenza.

SCARPA BONAZZA BUORA VERONESE 1978

B. SCARPA BONAZZA BUORA VERONESE, *Concordia romana*, in B. SCARPA BONAZZA BUORA VERONESE *et alii* (a cura di), *Iulia Concordia dall'età romana all'età moderna*, Treviso, 12-139.

SCHWERTHEIM 1981

E. SCHWERTHEIM, *Iuppiter Dolichenus. Seine Denkmäler und seine Verehrung*, in M. J. VERMASEREN (a cura di), *Die orientalischen Religionen im Römerreich*, Leiden, 193-212.

SCHWARZER 2012

H. SCHWARZER, *Die Heiligtümer des Iuppiter Dolichenus*, in *Iuppiter Dolichenus*, 143-210.

SESTIERI 1940-1941

P. C. SESTIERI, *Diana venatrix*, «RIA» 8, 107-128

SFAMENI GASPARRO 1971

G. SFAMENI GASPARRO, *Le religioni orientali nel mondo ellenistico-romano*, in G. CASTELLANI (a cura di), *Storia delle religioni*, III, Torino, 423-564.

SPEIDEL 1978

M. P. SPEIDEL, *The Religion of Jupiter Dolichenus in the Roman Army*, Leiden.

SPEIDEL 1980

M. P. SPEIDEL, *Jupiter Dolichenus. Der Himmelsgott auf dem Stier*, Aalen.

TARPIN 2002

M. TARPIN, *Vici et pagi dans l'occident romain*, Rome.

TÓTH 1973

I. TÓTH, *Destruction of the sanctuaries of Iuppiter Dolichenus at the Rhine and in the Danube region (235-238)*, «ActaArchHung» 25, 1-2, 109-116.

TURCAN 2004

R. TURCAN, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris.

VENTURA, DONAT 2003

P. VENTURA, P. DONAT, *Nuove considerazioni su alcune classi ceramiche dal Sanvitese*, «AquilNost» 74, 397-422.

VERZÁR BASS 2003

M. VERZÁR BASS, *Una statuetta bronzea raffigurante Ercole in riposo dalla villa del Gorgaz (San Vito al Tagliamento-Pn)*, in G. TASCA (a cura di), *Giornata di studio sull'archeologia del medio e basso Tagliamento in ricordo di Giuseppe Cordenos, San Vito al Tagliamento, Antico Ospedale dei Battuti, 14 marzo 1999*, San Vito al Tagliamento, 140-148.

*Via Annia*

F. VERONESE (a cura di), *Via Annia. Adria, Padova, Altino, Concordia, Aquileia. Progetto di recupero e valorizzazione di un'antica strada. Atti della Giornata di Studio. Padova, Musei Civici, 17 giugno 2010*, Padova 2011.

ZUCCHERI 1869

G. B. ZUCCHERI, *Via Giulia da Concordia in Germania. Nozze di Enrichetta Michieli con Fausto Dr. Bonò*, Treviso.



ILLUSTRAZIONI

- Fig. 1 Base modanata in bronzo con dedica a Giove Dolicheno da Lison (da Pettenò 2008, p. 84).
- Fig. 2 Bronzetto di Diana cacciatrice da Lison (da Pettenò 2008, p. 83).
- Fig. 3 Iscrizione su tabella in bronzo da Fossalta di Portogruaro (da *CIL* V, 1870).
- Fig. 4 Insegna in bronzo da San Vito al Tagliamento (da Giovannini, Tasca 2016, p. 32, n. 2.B.1).
- Fig. 5 Carta del territorio di *Iulia Concordia* con indicazione dei principali percorsi viari e indicazione sommaria delle aree di rinvenimento dei materiali riferibili a Giove Dolicheno: 1. Lison; 2. Fossalta di Portogruaro; 3. San Vito al Tagliamento (rielaborazione da Rosada 2001, p. 32, fig. 2).



1



2

I O · P · M  
 DOLICHINO  
 PRO SALVTE · IMP  
 COMMODI · AVG  
 5 PIL · FEL · VAL · MAXI  
 MVS CENIVRIO LEG *sic*  
 IIII FLAV ET PRO SVIS  
 EX VISO FHCID

3



4



5



Palma KARKOVIĆ TAKALIĆ

A contribution to the topography (and the interpretation)  
of the so-called oriental cults from the territory of *Salona*

ABSTRACT

This paper aims to present a research on the possible areas of cult spaces dedicated to 'oriental cults' on the territory of *Salona* and the influence that the knowledge on the 'topography' of these cults has on their interpretation.

KEYWORDS

'Oriental cults', *Mater Magna*, *Dei Ascaeni*, *Dei Ascalonitani*, *Dei Syri*, *Diana*, the topography of the cults, *Salona*, *Oneum*, *Dalmatia*

This paper aims to present some of the results obtained by research conducted for my PhD thesis, on the possible areas of cult spaces dedicated to 'oriental cults' on the territory of *Salona* and the influence that the knowledge on the 'topography' of these cults has on their interpretation. This analysis brought some new insights (or at least new points of view) in relation to the previous studies on this subject, and is therefore considered worthy of further attention.

*Colonia Martia Iulia Salona* was the largest city in the southern part of *Illyricum*. Following *Illyricum's* division into *Dalmatia* and *Pannonia*, probably at the time of Vespasian, it became the capital of *Dalmatia* and the main port of the entire region<sup>1</sup>. Its vast territory included not only the urban space of the colony and its *ager*, but other important settlements like *Tragurion* or *Epetion*, and a number of *villae* (fig. 1)<sup>2</sup>. Studies on various aspects of the history, urban and social development of *Salona* and its territory have appeared in both Croatian and foreign academic research. It seems, however, particularly regarding the subject of 'foreign' Roman 'religions', that there are still some questions that remain unanswered, or at least some new approaches that could be adopted for that matter.

Until today, different authors approached the subject of the 'oriental cults' or 'oriental religions' of *Salona*. They are sometimes studied as a group of distinct cults gathered under this common name, mostly using the criteria established by Franz Cumont of

---

<sup>1</sup> It's difficult to make a selection from the vast bibliography on this subject. For the founding of the city and the deduction of the colony see ABRAMIĆ 1917, pp. 1-6; SUIĆ 1958, pp. 11-38; RENDIĆ-MIOČEVIĆ 1975, pp. 23-30; WILKES 1969, p. 38; for the topography and urbanism, DYGGVE 1928, pp. 9-32; RENDIĆ-MIOČEVIĆ 1983, pp. 529-545; SUIĆ 2003, p. 199, *passim*; JELIČIĆ-RADONIĆ 2008, pp. 35-44; JELIČIĆ-RADONIĆ, SEDLAR 2009, pp. 7-32; JELIČIĆ-RADONIĆ, SEDLAR 2011, pp. 67-86. For the first archaeological excavations and discoveries of *Salona* see JELIČIĆ-RADONIĆ, PEREŽA 2010, pp. 167-203 and the papers by F. Carrara and F. Bulić in *Antička Salona* 1990, pp. 99-253 and papers by E. Dyggve in BUŽANČIĆ 2014.

<sup>2</sup> According to Suić *ager salonitanus* originally extended from Kaštel Stari (located in the middle of the Kaštelan Bay) in the north-west, Klis in the north and *Epetion* (Stobreč; river Žrnovnica) in the south-east. It seems, however, that from the time of *Claudius* it expanded in size, so that the areas of *Tragurion* in the west and the community of *Pituntium* located south-east of *Epetion* were also included. SUIĆ 1955, pp. 17-19. It is hard to say whether this or perhaps some other later expansions also involved the territory of *Narestae* and *Oneum* located more south-east (in the mainland), and the island of Brač. The area of the city itself is marked by its position in the deep and protective Bay of Kaštela (Kaštelanski zaljev), the stream of the river Jadro, and the steep cliffs of the Klis Mountain in the hinterlands. The rest of the territory includes three vast, mainly agrarian areas of the Fields of Kaštela, Solin and Split (Kaštelansko, Solinsko and Splitsko polje), with a few zones of deciduous forest, while on the north-western and south eastern borders of *ager*, the fertile soil belt narrows towards the coast in favour of the karst terrain. In short, the territory of *Colonia Maria Iulia Salona* could be defined as agrarian and maritime. It is considered the biggest in the territory of *Dalmatia*, but not bigger than, for example, the *ager* of *colonia Pola* in *Histria*. On the territory of *Salona*, SUIĆ 1955, pp. 17-20; BORZIĆ 2014, pp. 81-82; JADRIĆ-KUČAN 2014, 167-168.



the cults that originated from the roman Orient<sup>3</sup>. 'Egyptian' or 'Isiac' cults, the cult of *Mater Magna* and *Attis*, cult of Mithras, *Iuppiter Dolichenus*, *Dei Syri*, etc. are in that case usually considered as part of this 'group'<sup>4</sup>. There are some examples, like the theme of the PhD thesis of J. Medini which was dedicated to the 'Asian cults' in the Roman province of *Dalmatia* which implied the study of 'only' the cult of *Mater Magna* and *Attis*, *Iuppiter Dolichenus* and *Sabasios*, the cults that originated from the territory of Middle Eastern Asia<sup>5</sup>. There are more papers and several PhD theses which analyse 'individual' monuments or phenomenon related to the cited cults in *Salona*<sup>6</sup>. However, it seems that the specific subject of the 'topography of the cults' was often treated only marginally<sup>7</sup>. Information is usually brought regarding the name of the location(s) where the monument(s) were found and the circumstances, while the individual positions of these places were only occasionally analysed, compared and included in the interpretation of the cult itself. This 'situation' can be explained by the lack of systematic archaeological research and the lack of knowledge on the archaeological context of almost all the findings related to the 'oriental' and/or 'Asian' cults in *Salona*<sup>8</sup>. Furthermore, there is a great discrepancy between a large number of epigraphic and archaeological materials and an almost total absence of related architectural structures. These are actually 'hard evidence' which could explain a sort of a neglect towards this particular subject. For the purpose of defining the arguments 'in favour' of the studying the topography of the 'oriental cults'

<sup>3</sup> CUMONT 1929.

<sup>4</sup> BUGARSKI-MESDJIAN 2003, pp. 563-717; SELEM, VILOGORAC BRČIĆ 2012.

<sup>5</sup> MEDINI 1981.

<sup>6</sup> Attention has been given to various aspects of worshipping these cults such as private munificence, legal and social status of their devotees, the iconography and the meaning of the cult images, etc. They were based mostly on the content of the monuments (the content and the analysis of the inscriptions and iconography) and, when possible, interpreted in the particular urban and historical context of *Salona*. It can be stated with certainty that these cults are well studied and analysed. It's also difficult to make a selection of bibliography on this subject. For the so-called Egyptian cults see SELEM 1997, pp. 62-106; for the cult of *Mater Magna* and *Attis*, KUBITSCHKE 1896, pp. 87-89; GRAILLOT 1912, pp. 492-493; VERMASEREN 1989, pp. 40-52; MEDINI 1982b, pp. 15-27; ŠAŠEL KOS 1994, pp. 780-791; NIKOLOSKA 2010, p. 47, *passim*; VILOGORAC BRČIĆ 2013, pp. 93-118; for the cult of Mithras, GABRIČEVIĆ 1987, pp. 174-181; ŠAŠEL KOS 1993, pp. 145-147; MILETIĆ 1996, pp. 162-169; MILETIĆ 1997, pp. 69-78; LIPOVAC VRKLJAN 2001, p. 85, *passim*; on the cult of *Sabasios*, MEDINI 1980, p. 67, *passim*; on the cult of *Iuppiter Dolichenus*, MEDINI 1982a, pp. 53-90; BUGARSKI 2000, p. 233, *passim*.

<sup>7</sup> The subject of the topography of the metroac cult places I briefly presented within a paper on *archigalli* at an international scientific symposium in Skopje in 2013. The proceedings of this symposium were published in 2015; KARKOVIĆ TAKALIĆ 2015b, pp. 377-383. On this subject see also VILOGORAC BRČIĆ 2014, pp. 119-134; VILOGORAC BRČIĆ 2018, pp. 149-166.

<sup>8</sup> See *supra* nt. 1 and nt. 6.

in *Salona*, in the following lines I will shortly underline the methodological choices and characteristics of this paper.

With the phrase ‘the topography of the cults’ I refer to the occurrence and distribution of cult-spaces in certain, defined areas, and their subsequent interpretation regarding the characteristics of these ‘areas’ (their geographical position, the type of territory – urban, extra urban, agrarian, present architecture, the type of landscape, *etc.*). It has been more than ten years since authors such as John Scheid, Olivier de Cazanove, Filippo Coarelli and others started the project dedicated to taking inventory of the cult places of Roman Gaul and Italy, based on the ‘concept’ and the theory of Roman religion as the religion of *ritus* which should be analysed and interpreted primarily by the study of its cult places (as the places where *ritus* is performed)<sup>9</sup>. In this context, the aspect of the ‘topography of the sacred’ plays only a secondary role, after, for example, the definition of the cult’s *status*, public or private, or the type of *ritus ibi* performed<sup>10</sup>. Nevertheless, different studies have shown that the topography of the cult spaces in a certain territory, both in Italy and provinces, was rarely the result of a random distribution<sup>11</sup>. Their locations are mostly ‘planned’, or at least ‘responded’ to certain criteria: the ‘importance’ of the divinity in question, its ‘relationship’ with the municipality, the community, certain social groups or individuals, particular aspects of its worship, viability, *etc.* Therefore, it is considered that the ‘location’ of a cult space can surely say a lot about its accessibility, visibility and importance for its community, and that it can contribute, as it will be shown, to the interpretation of the cult in general<sup>12</sup>. However, the question arises if there is any possibility or purpose in conducting research dedicated to the topography of the cults, having in mind the particular ‘situation’ of *Salona*: the lack of architectural discoveries and the lack of knowledge on the precise archaeological context of finds? According to John Scheid, cult places can be identified by the presence of architecture but also by the presence of specific objects like an altar, a cult statue, *ex voto* figurines, archaeozoological remains of scarified animals, *etc.*<sup>13</sup>. The discovery of these kinds of monuments outside of an archaeological context cannot definitively guarantee the presence of a cult space in the same location, but it can give «un quadro di ipotesi generale, nell’ambito del quale focalizzare l’attenzione su alcune ipotesi di lavoro. Che possano essere confrontate e

<sup>9</sup> See, for example, CHRISTOL, FICHES, SCHEID 2007, pp. 9-13; COARELLI, SCHEID 2008, pp. 5-6; DE CAZANOVE, SCHEID 2008, pp. 699-705.

<sup>10</sup> SCHEID 1997, p. 54.

<sup>11</sup> See, for example, the cases of *Tergeste* and *Aquileia*, FONTANA 2001, pp. 89-124; FONTANA 2004, pp. 401-424.

<sup>12</sup> VAN ANDRIGA, VAN HAEPEREN 2009, p. 26; SCHEID 2013, p. 287.

<sup>13</sup> SCHEID 2013, p. 287.



anche smentite da nuovi ritrovamenti o nuove valutazioni di materiali già noti»<sup>14</sup>. For this reason it is considered worthy conducting such research for *Salona*. Research should take into account the stated methodological difficulties as well as the cult-material in the narrow sense of the meaning: altars, are by themselves almost direct evidence of the performance of a *ritus*, dedicatory inscriptions that mention a cult space or a sanctuary such as *templum*, *aedes*, *fanum*, and in some cases, monuments like statues or other dedicatory inscriptions which were found in groups or close to altars, which could indicate their cult purpose with more certainty<sup>15</sup>.

Another task of this introduction is to explain the use and the definition of the 'oriental' cults. With this term (and with respect to all the difficulties that the term's introduction and use signify in today's scholarly research)<sup>16</sup>, I refer to those cults which did not originate from Italy, but from the territories of the eastern Roman provinces, such as Phrygia or Syria, and yet were part of the Roman or diverse Italic and provincial 'religious systems'. These are cults such as *Mater Magna* and *Attis*, *Iuppiter Dolichenus*, *Dei Syri*, *Sabasios*, etc. Since their *status* and form of worship differ from their 'home-land' to Rome, from one Roman community or municipality to another, they should be studied 'separately', as 'individual' cults. However, since there is an uneven number and type of monuments originating from *Salona* related to these cults, and, primarily for practical reasons, they will be gathered under the common name and studied within the same paper. The adjective 'oriental' is also used for practical reasons, for their pro-

<sup>14</sup> FONTANA 2004, p. 401.

<sup>15</sup> See *supra* nt. 10.

<sup>16</sup> The use of the term 'oriental cults' or 'oriental religions', which was introduced by Franz Cumont at the beginning of the 20<sup>th</sup> century and largely accepted by the academic community, is today considered to be too generic and limiting for different reasons. Every Italic or 'foreign' cult is specific for its myth, forms, aspects, places of worship, etc. They also differ from the place of their 'origin' (Italy or provinces) to the places where they were 'accepted' or 'introduced' (from Rome, one Roman city or community to another). A study which is too broad risks neglecting some of these particularities. The adjective 'oriental' is also quite generic. Does it refer to a geographical term, i.e. the provinces that are located east of Rome (like the ones that will be part of the Eastern Roman Empire) or the provinces of the Asian continent? Is 'oriental' by default something that is 'exotic' and different from 'Greek', 'Roman' or 'European'? Is a Greek cult, like the one of *Dionysus*, a god who 'originated' from Nysa, a mythological land/location outside of Greece, an 'oriental' or 'Greek' cult? Because the answers to these questions differ from one scholar to another and depend on different points of view, it is better to try to avoid the use of too generic terminology. However, there are cases, like this particular paper which studies a small group of findings in a relatively restricted 'provincial' area, which all have in common the fact that they were (1) 'introduced' into the Roman *pantheon* from a specific 'oriental' geographical area and (2) introduced in the particular community of *Salona*. Maybe this is not the most felicitous choice in terms but, at the time, it is considered the most practical. For the critics on Cumont's terminology and its use in modern literature, see for example, BONNET 2006, pp. 9-10; SFAMENI GASPARRO 2006, p. 181; BURKERT 2009, pp. 105-117.

venience from the territories located east with respect to the 'Old continent', i.e. in this case from Asia<sup>17</sup>.

From a preliminary bibliographical examination of the 'oriental cults' of *Salona* (cults that originated from the Asian continent), the idea of a *corpus* containing about sixty monuments, among which in greater number are those referable to the cult of *Mater Magna*, can be extrapolated. If we exclude 'secondary' testimonies/monuments from this group like the statues depicting gods for whose use as cult-statues we cannot be sure of, depictions of *Attis tristis* which come from verified funeral contexts<sup>18</sup> or inscriptions with theophoric names, and following previously cited methodological outlines, we reach a quite smaller group containing about sixteen monuments: fourteen referable to the cult of *Mater Magna*, one of which is also dedicated to *Dei Ascaeni* or *Ascalonitani* and one dedicated to *Dei Syri*<sup>19</sup>. Out of these, thirteen monuments were found in a period between the end of the 19<sup>th</sup> and the beginning of the 20<sup>th</sup> century<sup>20</sup>, while others were discovered between the 1920s and 1994<sup>21</sup>. For only two of them the more precise place of their discovery is unknown<sup>22</sup>. The monuments which were found in the earlier period were mostly published in *Bullettino di Archeologia e Storia Dalmata*, with basic

<sup>17</sup> As for the 'Egyptian' or 'Isiac' cults, which are in some studies also included in the group of 'oriental cults', my opinion is that they do not belong to it. Even though they were 'imported' into the Roman *pantheon*, the Roman province of Egypt geographically lies eastern in relation to Italy and Rome, but it is part of the 'southern' continent of Africa, so they cannot be considered 'oriental', at least in the geographical sense of meaning. As far as the cult of Mithras is concerned, which is another cult often included in 'oriental religions', I consider it to be 'more' Roman than oriental. Authors such as R. Gordon, R. Merkelbach, etc. demonstrated that the Roman cult of Mithras, as it is known from the monuments discovered in the territory of the Roman Empire, dating from the time of the first Principate onward, was actually created in that period, most probably in Italy. Furthermore, the iconography or *tauroctoniae*, the form and layout of the *spaela* as well as the initiatory form of acceptance and promotion of the devotees, are considered to be a combination of different Greek, Roman and oriental ('Asian' and/or Persian) influences. Therefore, we cannot say that the Roman cult of Mithras was 'imported' from the Orient as a 'variant' of the Persian cult of Mithras, but that it was created as a 'new' cult that displayed some distant Persian influences. GORDON 1975, pp. 215-249; MERKELBACH 1984, p. 153; BECK 1998, p. 119.

<sup>18</sup> KARKOVIĆ TAKALIĆ 2015a, pp. 97-108.

<sup>19</sup> Out of these sixteen monuments, four are altars, nine are dedicatory inscriptions on plates that mention a cult place (five- *aedes*, one- *aedes* and *ara*, two- *fanum*, two- *templum*, one- *aedicula*), two are statues that were found together with an altar or other monuments of this type and one is an architrave linked to a dedicatory plate that mentions a *fanum*.

<sup>20</sup> BASD 1883, p. 98; BASD 1888, p. 10; BASD 1893, p. 33; BASD 1895, p. 3; BASD 1896, p. 41; KUBITSCHKE 1896, p. 87, n. 2; p. 88, n. 6; LANZA 1850, pp. 10-11; BULIĆ 1898, pp. 141-144; BULIĆ 1923, pp. 81-84.

<sup>21</sup> RENDIĆ-MIOČEVIĆ 1953, p. 261 (author published this monument which he found in the depot of the Archaeological museum in Split for the first time); AE 2001, 1606 (monument was found in 1994).

<sup>22</sup> CIL III, 1954; CIL III, 8810.

information regarding the place of discovery, description of the monument and relatively short interpretation of its content<sup>23</sup>. The place of discovery is most often indicated by the former name of the location (or neighbourhood, if it is 'commonly' known), by the number of the cadastral particle and/or the name of the landowner, while in other cases there is an indication of some visible Roman or early Christian architecture of *Salona*, such as the amphitheatre, basilica or similar. Thanks to the insight into the old cadastral maps of Solin, which are kept in the Map Archive in Split, I was able to locate almost all cadastral particles that were indicated in the 'old' bibliography. Based on this and other information provided by literature, I created different maps (figg. 2-3) thanks to which I was able to get a more precise idea of the spatial distribution of these cults within the territory of the colony, hypothetically of the areas of their cult spaces.

Based on the epigraphic evidence, with respect to other oriental cults, there were numerous cult spaces dedicated to *Mater Magna* and they were almost entirely connected with private munificence<sup>24</sup>. The topographical distribution of metroac cult-monuments confirms this 'particularity'. The places of discovery are mostly located *extra muros Salona*, in the area of the Salonitan *ager* or some smaller settlements like *Tragurion*, *Epetion*, etc. (figg. 2-3). There are only a few that could be located *intra muros*<sup>25</sup>. We can only assume that the cult was worshiped within suburban or extra urban private properties, most of which, based on the inscriptions, included private temples or chapels. What was the number of devotees which were gathered around these cult places? Was it, for example, only one larger family or a few neighbour families? A clue can be found in an inscription from *Salona* which mentions the restoration of a previous metroac *aedes* by *Iunia Rhodine*, her husband and children (fig. 4)<sup>26</sup>, a plate that stood in *aedes Matri Magnae* at today's Seget, near *Tragurion*, erected by *L. Stallius Secundus, sevir augustalis, Stallia Callihore* and their children (fig. 5)<sup>27</sup>, or an inscription from Srinjine (10 km north-east from *Salona*) which mentions the restoration of a *templum Matri Magnae*

<sup>23</sup> See *supra* nt. 20.

<sup>24</sup> For a list of inscriptions related to the metroac cult in *Salona* see ŠAŠEL KOS 1994, pp. 782-783; SELEM, VILOGORAC BRČIĆ 2012, nn. 14-34. In this paper I refer to the following: *CIL* III, 1952=8567; *CIL* III, 1953; *CIL* III, 1954; *CIL* III, 2676=9707; *CIL* III, 6428=8474; *CIL* III, 8544=12814; *CIL* III, 8675; *CIL* III, 13903; *CIL* III, 14243; *CIL* III, 14674; *AE* 1925, 61; *AE* 1994, 1348; *AE* 2001, 1606.

<sup>25</sup> *CIL* III, 14674 (BULIĆ 1898, pp. 141-144) and maybe *AE* 2001, 1606 (MARŠIĆ, MATIJEVIĆ 2000, cat. n. 13).

<sup>26</sup> *CIL* III, 14243. The inscription dates back in the 1<sup>st</sup> century A.D., SELEM, VILOGORAC BRČIĆ 2012, n. 14.

<sup>27</sup> *CIL* III, 2676=9707. The inscription dates between the 1<sup>st</sup> and 2<sup>nd</sup> century A.D., SELEM, VILOGORAC BRČIĆ 2012, n. 15.

by liberta *Statilia Lupulla* and her family<sup>28</sup>. The chronology of these inscriptions lies between the 1<sup>st</sup> and 3<sup>rd</sup> century A.D.<sup>29</sup>. Another clue can be found in monuments dedicated to *Mater Magna* by members of *cognationis*.

In another paper of this edition series I dedicated few lines to this subject<sup>30</sup>. There are at least three inscriptions mentioning a *cognatio*, an association of followers gathered around the figure of *Mater Magna* from *Salona*. Two of these came from an extra urban area of *Salona*<sup>31</sup> while another is also most probably from a suburban or extra urban part of the city<sup>32</sup>. One of these *cognationis* most likely had a gathering place with *aedes* and *ara* dedicated to Cybele in a picturesque area located north of the city, on the right bank of river Jadro, not far from its spring (fig. 6). The inscription on a plate found in this location states as follows: *Matri Magnae / cognationis / C(aius) Turranius Cronius / IIIII vir august(alis) / voto suscepto aedem et / aram d(e) s(ua) p(ecunia) fecit / et expoli(vi)t / idemque dedicavit* (fig. 7)<sup>33</sup>. The inscription dates to the period between the 1<sup>st</sup> and 2<sup>nd</sup> century A.D.<sup>34</sup>. The *cognatio Matri Magnae* obviously had significant support from one of *Salona*'s higher priests and officials such as *Cronius* who performed his duty in *Salona* as *sevir augustalis*. We can only guess whether *Cronius* himself was a member of this association or not<sup>35</sup>. Šašel Kos believes that the official religious function of *Turranius* «confirms the official character of the goddess»<sup>36</sup>. In an attempt to define cult's *status* (public or private), the interpretation of this and similar evidence puts us in a doubt. On one hand, the inscription reveals *Cronius* personal involvement (...*d(e) s(ua) p(ecunia) fecit / et expoli(vi)t / idemque dedicavit*), not the action of the entire community. On the other, the statement of his role of *sevir augustalis*, one of the officials, i.e. representatives of the Salonitan community, supports Šašel's hypothesis<sup>37</sup>. A similar 'problem' we

<sup>28</sup> CIL III, 8544=12814. The inscription dates between the 2<sup>nd</sup> and 3<sup>rd</sup> century A.D., SELEM, VILOGORAC BRČIĆ 2012, n. 30.

<sup>29</sup> See *supra* nt. 27 and nt. 28.

<sup>30</sup> KARKOVIĆ TAKALIĆ 2018, p. 381.

<sup>31</sup> CIL III, 8675 (found near Jadro's spring); AE 1925, 61 (found in the locality of Trišćenica).

<sup>32</sup> AE 2001, 1606 (linked with Jadro's island, today's Gospin Otok).

<sup>33</sup> BASD 1883, 98; CIL III, 8675; reconstruction of the text by SELEM, VILOGORAC BRČIĆ 2012, n. 16.

<sup>34</sup> SELEM, VILOGORAC BRČIĆ 2012, n. 16.

<sup>35</sup> Marjeta Šašel Kos consider that the name of this *cognatio* was *Turrania* or *Turraniurum*, ŠAŠEL KOS 1994, p. 788.

<sup>36</sup> ŠAŠEL KOS 1994, p. 788.

<sup>37</sup> See also the case of the already cited inscription from Seget near *Tragurion*: *L(ucius) Stalli[us -] / Secundus VI[vir -] / aug(ustalis) et Stallia Cal[ihore -] / uxor cum liberis a[edem] / Matri Magnae ex vo[to] / suscepto fecerunt*. The inscription also dates to the period between the 1<sup>st</sup> and 2<sup>nd</sup> century A.D. CIL III,

encounter, for example, in Aquileia. Among few dedications made to the Goddess by private, the 'involvement' of *L. Decidius Eucarpus, sevir augustalis/Aquileiae*, suggests the public instead of private status of the cult<sup>38</sup>.

As for *cognationis*, studies by authors such as Alföldy, Medini, Šašel and Bekavac suggested that they were religious (not professional) associations of people gathered, at least at their beginnings, on a familial basis<sup>39</sup>. In the particular case of the plate from the area of Jadro's spring, it is believed that it was erected by a member of the Liburnian family *Turrania*, which most probably came and situated on the territory of *Salona* in the course of the 1<sup>st</sup> century A.D., in relation to the rising importance of the colony as a political, administrative and economic centre<sup>40</sup>. Based on this, and on other already cited inscriptions in which the devotees are often spouses, or female, we can assume that Cybele was worshipped in *Salona*, at least in some of her aspects, as the protector of family. Authors such as Šašel Kos and Nikoloska believe that Cybele in *Salona* represented a sort of «archetype of a divine mother as is known to have been venerated in *Venetia, Histria, Liburnia* and elsewhere»<sup>41</sup>. This would be additionally confirmed by two monuments from *Salona* dedicated to *Dea Barbarica* and *Matres Magnae*<sup>42</sup>. I do not believe that the acceptance of Cybele was influenced by the autochthonous 'religion' of *Delmatae* where *Salona* developed, or at least, by their female divinity/divinities closely related to the concepts of fertility and 'motherhood'. I am under the impression that the 'religion' of *Delmatae* was oriented more to the figures of 'wild' nature such as *Silvanus*, *Diana* and *Nymphae*, with whom, as it will be seen later, Cybele engaged, at least on the 'territorial' basis. I would possibly prefer to interpret this familial aspect of Cybele as an 'echo' of some Greek cult, such as the cult of *Demeter*, who was probably worshiped by Greek communities of pre-Roman *Salona, Tragurion, Epetion*. But, in the absence of concrete sources this remains only a hypothesis.

In other two monuments built by members of metroac *cognatio* dating to the vast period between the 1<sup>st</sup> and 2<sup>nd</sup> century A.D., there is no mention of a family or any name. Some authors interpret the absence of personal names in later inscriptions as the

2676=9707; *BASD* 1888, p. 10; SELEM, VILOGORAC BRČIĆ 2012, n. 15.

<sup>38</sup> *InscrAq* 285. On the cult of *Mater Magna* in Aquileia: DE FRANZONI 2008, with bibliography.

<sup>39</sup> ALFÖLDY 1963, pp. 81-87; MEDINI 1985, pp. 5-43; ŠAŠEL KOS 1994, pp. 787-791; VILOGORAC BRČIĆ 2012, p. 96, *passim*; BEKAVAC 2013, pp. 187-203.

<sup>40</sup> ŠAŠEL KOS 1994, pp. 785-786.

<sup>41</sup> Citation ŠAŠEL KOS 1994, p. 788. This aspect of the worship of the Goddess would be a sort of a continuity from the worship of ctonic Liburnian and Histrian female cults such as *Terra Histria, Eia, etc.* NIKOLOSKA 2010, p. 40.

<sup>42</sup> *CIL* III, 14663/2; *AE* 1912, 42; Šašel Kos believes that *Dea Barbarica* is nothing else but *Mater Magna*; *ibidem*.

members eventually becoming 'spiritual brothers' or '*inter pares*', and were no longer strictly linked by familial ties<sup>43</sup>.

We can also only speculate what the particular meaning in the selection of the area of Jadro's spring for the settlement of one of Salonitan's *cognatio's aedes* was. In addition to the beauty of the nature, the entire area can be considered relatively isolated since there is no evidence of large-scale navigation along the river, while the road that connected *Salona* to Klis passed more to the west in respect to Jadro's flow (fig. 2)<sup>44</sup>. Jadro's spring was, however, an important *topos* because the aqueduct of *Salona*, and later the one of the Diocletian's palace, were both supplied by its waters<sup>45</sup>. The question arises if there was some kind of special devotion related to this spring, if the waters of Jadro were considered remedial or important from a medical point of view, or if there were some more practical reasons for the selection of this location, related to the performance of *riti*<sup>46</sup>. Can this location reveal something about the characteristic form of worship of Cybele?

Besides the monument of a *cognatio* erected by *Cronius*, four other monuments dedicated to Cybele were found in a wider area of Jadro's spring: a statue of the goddess<sup>47</sup>, a plate<sup>48</sup> whose place of discovery could be located more to the south of the river's spring, and two altars found more to the north<sup>49</sup>, associated with a roman settlement identified on the territory of today's community of Klis. The texts on these inscriptions, in a relatively detailed way, talk about the almost complete restoration, furnishing and/or founding of metroac shrines. The mentioned plate was erected by *C. Agrius* and *Agria*<sup>50</sup>, while the two altars from Klis were dedicated respectively by *Curia Prisca* (fig. 8)<sup>51</sup> and

<sup>43</sup> MEDINI 1985, p. 7; BEKAVAC 2013, p. 199.

<sup>44</sup> JELIČIĆ-RADONIĆ 2006, p. 43.

<sup>45</sup> MARASOVIĆ, MARGETA 2017, pp. 509-532.

<sup>46</sup> «L'existence d'une source, d'un nymphée ou de thermes ne suffit pas pour attribuer cette qualité à un lieu de culte», BEN ABED, SCHEID 2003, p. 7.

<sup>47</sup> SELEM, VILOGORAC BRČIĆ 2012, n. 2.

<sup>48</sup> AE 1994, 1348; SELEM, VILOGORAC BRČIĆ 2012, n. 24.

<sup>49</sup> CIL III, 1952=8567; CIL III, 13903. On the place of discovery of the first monument, LANZA 1850, p. 10, cites only Klis, while in other publications there is mention of Jadro's spring. Today, the border between the two communities of Solin and Klis passes slightly to the north of Jadro's spring and it seems that it belongs to the community of Solin.

<sup>50</sup> AE 1994, 1348; *M(atri) [d(eorum/leum) M(agnae)] / C(aius) Agri[us-] / et Agria[-] / templu[m corruptum] / vetusta[te restituerunt] / item Mat[ris statuas?] / duas cognat[as argenti] / p(ondo) ((unius librae et sextantis)) easde[m corruptas] / sumptu su[o refecerunt]*. The inscription dates back in 2<sup>nd</sup> century A.D. reconstruction of the text and date by SELEM, VILOGORAC BRČIĆ 2012, n. 24.

<sup>51</sup> CIL III, 1952=8567; *Curia Pris/ca Matri Magnae / fanum r[i]i[e]fecit / signa posuit laro/phorum*

*Servilia Copiesilla* with her husband *M. Cotius Cretius*<sup>52</sup>. It is difficult to tell whether all of these monuments belonged to the same cult place in a wider sacred area or whether they were different, 'individual' private shrines. Inscriptions mention diverse names: *fanum*, *templum*, *aedicula*, without a record of some form of a *campus* or *temenos*, so that the second option, individual cult places, for the moment seems more probable. Besides the above mentioned, there were no other cult-monuments, *ex voto*, medical or similar instruments found in this area, or at least none that I am aware of. There is no mention of Jadro as a 'healing' river in the local 'collective memory', so it probably had something to do with the *cognatio*'s activities and *riti* performed for the Goddess.

The role of the *Tiber* River in the cult of *Mater Magna*, her arrival and introduction in the Roman *pantheon* is very well known<sup>53</sup>. It is directly related to the inclusion of this cult in Rome's calendar of *fasti*, which involved, among other, the ritual bathing of the goddess's statue in Tiber's tributary Alamo during the April festival of *Megalesia*<sup>54</sup>. On the other hand, thanks to the character and the act of *Claudia Quinta*, who liberated Cybele's ship and allowed it to continue on its course to Rome, the cult of the Goddess became a 'family' cult of *gens Claudia* to whom some of the members of this family were particularly committed<sup>55</sup>. The same story or myth probably influenced the creation of another cult figure, that of *Navisalvia*, more related to the worship of the 'sacred' ship on which Cybele arrived, to the *emporium* of Rome and its employees<sup>56</sup>.

Is it possible that metroac *cognitionis* of *Salona* in some way staged or reinterpreted some of these 'Roman' metroac traditions related to fluvial water? The hypothesis could be supported by the place of discovery of another plate dedicated to Cybele by a *cognatio* which is linked with one of the islands located on the lower part of Jadro's flow (fig. 9), near its mouth, and the 'third' inscription of metroac *cognatio* that came from the locality of Trišćenica (or Trstenik, 'the place where reeds grow') (fig. 10) which was also etymologically and geo-morphologically characterised by different water sources (fig. 2). It is not hard to imagine a sacred procession on boats, with the Goddess's cult-statue, that started from *Salonas emporium*, entered Jadro, stopped near

---

*cymbala* / *ty{n}[m]pana catillum* / *forfices aram don(avit)*; 1<sup>st</sup>- 2<sup>nd</sup> century A.D., by SELEM, VILOGORAC BRČIĆ 2012, n. 19.

<sup>52</sup> CIL III, 13903; *Servilia M(arci) f(ilia) / Copiesilla / aediculam M(atri) Mag(nae) / faciendam curavit / ipsa inpe (n) o <n>sa sua, quam / voverat pro ea M(arcus) Cot(tius) Certus / vir eius*; 1<sup>st</sup>- 2<sup>nd</sup> century A.D., by SELEM, VILOGORAC BRČIĆ 2012, n. 20.

<sup>53</sup> See, for example, GRUEN 1990, 5, *passim*.

<sup>54</sup> On *Megalesia*, VERMASEREN 1977, pp. 124-125; VILOGORAC BRČIĆ 2012, p. 26.

<sup>55</sup> ZEVI 1997, pp. 435-466; VILOGORAC BRČIĆ 2009.

<sup>56</sup> COARELLI 1982, pp. 43-44.



or on the Island of Jadro and continued to Jadro's spring. Maybe these *cognationis* and private devotees, some of which had important public duties<sup>57</sup>, practiced and/or supported traditions related to the devotion of Cybele that were usually performed on the official level? As far as the gender of the devotees, their legal status and provenience are concerned, they are both female, male, Roman citizens and freedmen, of Italic, local and 'oriental' origin. Hopefully, some of these questions will be clarified by future archaeological research.

If we go back to the site of Trišćenica located in the southern part of the Salontan ager (on the territory of today's Split), another relatively complex theme can be touched upon related to both the topography and the 'character' of the metroac cult in *Salona*. In 1923, different materials dating back to the Roman period were discovered in an old well of Trišćenica. Among those the 'third' plate dedicated to *Mater Magna* by a *cognatio*, a statue of the goddess and a relief depicting Diana stood out (figg. 10-12)<sup>58</sup>. The marble plate bears the following inscription: *M(atri) M(agnae) / cognatio / fanum d(e) s(uo) v(oto) / ampliavit*, and it dates back to the second half of the 2<sup>nd</sup> century A.D.<sup>59</sup>. We can only assume that *fanum* was originally located somewhere in the immediate vicinity of the well and that its 'expansion' had to do with increased activity and/or the number of followers of the *cognatio* in that particular period. The statue represents the lower part of the goddess in long garments, seated on a throne flanked by two lions. On the base of the statue there is a fragmented inscription: *[-]attius v(otum) [s(olvit) l(ibens) m(erito)]*<sup>60</sup>. It dates back to the period between the 2<sup>nd</sup> and 3<sup>rd</sup> century A.D.<sup>61</sup>. Because of the iconography of the statue and the content of the inscription, the same place of the discovery and the proposed chronology, I assume that the plate and the statue were part of the inventory of the same *fanum*, maybe in the same period. As far as the relief of Diana which depicts the goddess as a huntress is concerned (fig. 12), J. Medini considers it to be a part of the same *fanum* mentioned in the metroac inscription and maybe an indication of syncretism of these two goddesses<sup>62</sup>. Regarding the first hypothesis, there could have theoretically been sculptures of different gods and goddesses (such as Cybele

<sup>57</sup> Ather than two *seviri augustalis*, one of which worshipped Cybele together with his family, there is also *L. Statius Facula, quinquennalis* (CIL III, 1954).

<sup>58</sup> BULIĆ 1923, pp. 81-84.

<sup>59</sup> BULIĆ 1923, pp. 83-84; AE 1925, 61; MEDINI 1981, cat. n. 43; reconstruction and chronology of the inscription proposed by SELEM, VILOGORAC BRČIĆ, 2012, n. 26.

<sup>60</sup> BULIĆ 1923, p. 83; MEDINI 1981, cat. n. 44; SELEM, VILOGORAC BRČIĆ, 2012, n. 1.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

<sup>62</sup> MEDINI 1981, p. 188, *passim*.



and Diana) placed in the same shrine, other than the cult statue itself<sup>63</sup>, but, in my opinion, that is not a sufficient argument for the theory of a syncretic figure of Cybele-Diana or Diana-Cybele.

Diana is the goddess of rural 'wildlife' and its animals, the goddess of hunting, of all the things that lay outside the defined urban territory (*extra muros*)<sup>64</sup>. Judging by the finds from the prehistoric Latin sanctuary of Nemi, she is also a healer, protector of fertility and parenthood<sup>65</sup>. Through the assimilation with the Greek goddess Artemis, she became the goddess of the night and the moonlight. Additionally, Diana is known as the protector and guardian of the law, especially those laws that precede or are part of the process of organisation and/or foundation of a settlement or a territory (before the definition of laws, calendars, *etc.*)<sup>66</sup>. The example of the famous *Lex arae Dianae in Aventino* shows that she guarded the laws and was therefore the patron of all the members of the Latin league, and also the one who provided shelter for asylum seekers, since her sanctuary in *Aventinus* was, at that time, located *extra muros*<sup>67</sup>. Although both Diana and Cybele are the goddesses of the official Roman *pantheon*, the Great Mother, unlike Diana, is not ancient Italic, but an 'imported' deity. She also rules over the 'wild' nature, that which is considered wild for its 'primordial' character, such as the nature which preceded the emergence of humans<sup>68</sup>. She is the goddess of the 'first generation' and is most often associated to other goddesses of the 'first' generation such as *Rhea*, *Demeter*, *Hera*, *Isis*, *etc.* That is also why she is stated to be the mother of gods and mother of humans (and of all life) by ancient authors<sup>69</sup>. I believe that for the same reason she is also the protector of cities and city institutions, as well city walls and city gates. In other words, both goddesses are related to 'wild' nature, but in the case of Cybele it is nature before the emergence of humans, while Diana as a patron of wildlife and hunting is closely related to the history of the human race. Cybele is the protector of cities and urban institutions, while Diana protects political institutions that are in

<sup>63</sup> On the subject of statues that were part of a sanctuary, PIRENNE-DELFORGE 2008, p. 103, *passim*; MYLONOPOULOS 2010, pp.1-19.

<sup>64</sup> LIMC II, s.v. *Diana*, pp. 792-855 (E. SIMON, G. BAUCHENSS); SIMON 1990, pp. 51-58.

<sup>65</sup> PAIRAULT 1969, pp. 425-471.

<sup>66</sup> ALFÖLDY 1961, pp. 21-39.

<sup>67</sup> *Ibidem*. A famous Salonitan inscription of the so-called *Ara salonitana* (CIL III, 1933) speaks of the dedication of ara to *Iuppiter Optimus Maximus* and guarantees the execution of the laws (in the colony of *Salona*) such as those that are cited at the Temple of Diana on the Aventine Hill. The inscription dates in 137 A.D.; GIUNIO 2013, pp. 103-116.

<sup>68</sup> On different aspects of Cybele, SEAMENI GASPARRO 1985, p. 44, *passim*; SABBATUCCI 1988, pp. 150-151.

<sup>69</sup> *h. Hom.* 14.1; LIV. 29.10.4.7; ARNOB. 5.5; SALLUST. 4.7-8.

emergence or in the process of organisation. Cybele is a mother (of gods and people) and, as it was shown by the previously cited inscriptions, the protector of families, while Diana is also a protector of mothers but, unlike Cybele, she is not a mother (she remained a virgin). So, despite some apparent similarities, the two goddesses seem to be more different than alike, so I can hardly believe that they would have been assimilated and/or worshipped as a single deity. There are also only few inscriptions, of which I'm aware of, that link the two goddesses together<sup>70</sup>.

If we go back to the hypothesis regarding the relief of Diana that possibly stood in a metroac *fanum*, I propose adopting a different point of view of this subject. The cult of the Italic goddess Diana was very well attested to on all the territory of the Roman province of *Dalmatia*, especially in the area previously occupied by *Delmatae* (which includes *Salona*) in which the cult found a way to merge with the local worship of *Silvanus* and *Nymphae*<sup>71</sup>. In that particular 'religious assembly' Diana was worshipped in her aspects of a rural goddess connected with wild nature and hunting. The worship of Diana's aspect of a healer goddess is also attested to, for example, in *Narestae* where an altar dedicated to *Dianae* and *Asclepios* was found<sup>72</sup>. As for the narrower area between Trišćenica, Lovrinac and Pazdigrad, which is located on the south-eastern edge of Split field and was characterised by a woody landscape with lots of water springs and marshes, two other monuments of *Silvanus* and *Nymphae* were found (figg. 1-2)<sup>73</sup>. While in the broader area, there is a record of at least three other similar monuments<sup>74</sup>. They all date back to the period between the 2<sup>nd</sup> and 3<sup>rd</sup> century<sup>75</sup>. A theory which can be assumed from an article by A. Rendić-Miočević dedicated to these monuments, is that the entire area between these localities was actually occupied by these divinities and/or 'religious assembly'<sup>76</sup>. Taking into account the type of landscape, at least for Trišćenica-Pazdigrad-Lovrinac, I would maybe dare to say that it was in their 'propriety' (although no inscriptions can explicitly confirm this). The question arises whether Cybele was the one who 'invaded' their territory, instead of Diana 'entering' in Cybeles *aedes*, or there was an actual 'overlapping' of their characteristics? In any case we are again faced with a cult place dedicated to the Great Goddess in a relatively unusual 'setting'.

<sup>70</sup> AE 1933, 113; CIL III, 6428=8474.

<sup>71</sup> On the cult of *Silvanus*, *Diana* and *Nymphae* in *Dalmatia*, RENDIĆ-MIOČEVIĆ 1955, pp. 5-40; RENDIĆ-MIOČEVIĆ 1989, pp. 401-506.

<sup>72</sup> AE 2004, 01098a.

<sup>73</sup> RENDIĆ-MIOČEVIĆ 2007, pp. 13-14.

<sup>74</sup> RENDIĆ-MIOČEVIĆ 2007, pp. 13-30.

<sup>75</sup> RENDIĆ-MIOČEVIĆ 2007, p. 26.

<sup>76</sup> RENDIĆ-MIOČEVIĆ 2007, pp. 13-30.

To further ‘complicate’ things, I will also cite a lost inscription from an altar found in Omiš, roman *Oneum* that mentions *Dei Ascaeni* or *Ascalonitani*, *Mater Magna* and *Iana*<sup>77</sup>. There are two (or three) different proposals for its reconstruction which results in different interpretations of the monument as a whole. Selem and Vilogorac Brčić bring the following text: *Dis Asca(enis) et / Matri Magn(a)e / Ian(a)e [l(ibens)] m(erito)*<sup>78</sup>, while N. Cambi proposes a somewhat different version: *...Posuit / d(e)is Asca(lonitanis) et / Matri Magn(a)e [et] Ian(a)e M...*<sup>79</sup>. Depending on the reconstruction of the text one can find a dedication to the Gods of Ascania, a land identified with ancient *Phrygia*, and Cybele-Iana or to the Gods of Ashkelon, a city in ancient *Judaea*, Cybele and Iana. The general opinion is that *Iana* represents a form of the name of the goddess Diana<sup>80</sup>. Before confronting the ‘problem’ of ‘union’ of the gods mentioned in the *Oneum* inscription, I will also try to define who these *Dei Ascaeni* and *Dei Ascalonitani* were in short, and how their presence in a settlement located in the southern border of the Salonitan ager, such as *Oneum*, can be explained?

Medini continued the previous discussions stating that *Dei Ascaeni* were probably the patron gods of Phrygia since Ascania was sometimes identified with this ancient region<sup>81</sup>. There are only a few inscriptions in which the name of Ascania appears, and in some of these the Phrygian moon god *Menes* is called *Askaenos*<sup>82</sup>. Medini links the figure of *Menes* with *Attis* who is also known by the name *Menotyrannos*, the Lord of the Moon<sup>83</sup>. He assumed that *Dei Ascaeni* referred to the moon god *Menes* and other affine deities of Ascania/Phrygia, in particular *Attis*. In this context the assimilation of Cybele, the ‘consort’ of *Attis*, with Diana, is based on the characteristics that Diana had ‘taken’ from Artemis, the goddess of the moonlight. As for *Dei Ascalonitani*, Medini does not give further explanations other than the opinions of former scholars that they could represent Baal and Astarte<sup>84</sup>. I would reject Medini’s hypothesis and the ‘cosmic and lunar’ link between the cited gods in favour of the latter. My assumption is that the inscription cited *Dei Ascalonitani*, which could be identified with Syrian gods (*Dei Syri*) Atargatis

<sup>77</sup> CIL III, 6428=8474; MEDINI 1981, p. 536, n. 69. Altar was most probably found in *Oneum*, although some authors cite *Pituntium*; MEDINI 1987, p. 176.

<sup>78</sup> Lecture, following *Codex Opiterginus*, by SELEM, VILOGORAC BRČIĆ 2012, n. 31.

<sup>79</sup> Lecture, following *Codex Rota*, by CAMBI 2017, p. 26.

<sup>80</sup> The previous identification with *Ianus* is now abandoned. MEDINI 1981, cat. n. 69; SELEM, VILOGORAC BRČIĆ 2012, n. 31, with bibliography.

<sup>81</sup> MEDINI 1987, p. 176.

<sup>82</sup> MEDINI 1987, p. 177, nt. 7.

<sup>83</sup> MEDINI 1981, cat. n. 69; MEDINI 1987, p. 177, *passim*.

<sup>84</sup> GRAILLOT 1912, p. 191; MEDINI 1987, p. 177.

and Hadad, or some of their local 'versions', and that, in theory, the unidentified follower of *Dis Ascalonitanis* of *Oneum* likely recognised the same features in the local worship of Cybele and Diana that his protector gods had in his homeland<sup>85</sup>.

Another possible interpretation of this monument could be the relation of these gods, at least of Cybele and Diana as protectors of laws or institutions, or simply as protectors of the community of *Oneum* itself. In Croatian literature, there is a discussion on the *status* of the communities of *Pituntium*, *Nerastae* and *Oneum*, located on the southern border of Salonitan ager and their inclusion into Salonitan territory and/or juridical convention (fig. 1)<sup>86</sup>. The question arises if their *status* of *pagi*, evolved to the status of *civitates peregrinorum*, or not<sup>87</sup>. Maybe Cybele and Diana and another group of gods had the role of protectors of the community of *Oneum* in this or some other period of 'passage' from one legal and administrative *status* to another. This aspect of the 'association' between Cybele and Diana can be supported by a monument from *Germania Superior* – the base of a statue of Diana (*signum Dianae*) which was dedicated to *Mater Magna* and *Numinibus loci*<sup>88</sup>. However, in absence of more concrete

<sup>85</sup> Ashkelon was one of the urban centres and the most important harbour of the province of Judaea. Since its role of an emporium, from pre-history to late antiquity, the particular material and 'spiritual' culture of its inhabitants is considered to be a result of different influences, from Graeco-Hellenistic, Phoenician, Egyptian, Roman, Syrian and various local cultures. The inscriptions published in different epigraphic databases do not indicate towards the predominance of specific or a few deities in Ashkelon. On the coins from the Ashkelonian mint, which was active from the Hellenistic period, and rebuilt by the members of the Flavian dynasty, the most common are depictions of a female figure identified with Astarte or local female deity *Derketo*, or, sometimes, with *Atargatis* and *Tyche*. Diodorus also mentions a shrine to Syrian gods as one of the most important in Ashkelon. My assumption is that the Gods of Ashkelon were Syrian gods (*Dei Syri*) *Atargatis* and *Hadad*, or some of their local 'versions'. On this subject see LE BLANC 2010, p. 10, *passim*.

<sup>86</sup> The Roman *Oneum* developed from a pre-Roman community whose settlement was located on Baučići hill north of today's Omiš. The settlement, which was primarily organised as a fort, gradually expanded towards the coast. On the juridical and administrative status of *Oneum* see MARŠIĆ 2003, p. 439, *passim*; JADRIĆ-KUČAN 2014, p. 165, *passim*; MILETIĆ, BEKAVAC c.s.

<sup>87</sup> There is no evidence that their status evolved over time. According to Miletic and Bekavac «these were lower-order administrative communities (*pagus* or *praefectura*) within the territory of *Salona*, so they did not have the status of autonomous *civitates peregrinorum*. The expansion of centuriation land to the territory of those three *pagi* did not produce administrative changes in any of them». They were, however, important religious centers; MILETIĆ, BEKAVAC c.s. On the other hand, Jadrić-Kučan believes that *Oneum* wasn't located in Salonitan territory and that these communities retained certain autonomy and importance. In support of this she interprets the presence of the Imperial cult in *Oneum* at the time of *Tiberius*. JADRIĆ-KUČAN 2014, p. 168.

<sup>88</sup> *Matri deum / Magnae et Numinibus loci / signum Dian(ae) / Gratinus rei p(ublicae) / civ(itatis) Vang(ionum) serv(us) arcarius et / Decorata eius / libert(a) public(a) ex voto posulerunt ll(ibentes) ll(aeti) m(erito) / Imp(eratore) d(omino) n(ostro) Traia(no) / Decio Aug(usto) et Grato co(n)s(ulibus)*; inscription dates in 250 A.D., see EDCS-11202172. See also AE 1933, 113; VERMASEREN 1989, n. 58.

proof and comparisons all of the cited 'lines of interpretation' should be postponed for the future. Whoever dedicated this inscription probably originated from the 'Orient' (Phrygia or *Judaea*), and had some trade business in *Oneum*, or generally in the wider area of *Salona*. The foreign origin of the devotee could also be supposed by the strange form of the name *Ianae* used.

As for the Syrian gods, in the territory of *Salona* only one altar dedicated to *Dis Syris* bearing the following inscription was found: *Dis Syris / C(aius) Albucius / C(ai) l(ibertus) / Restitutus*<sup>89</sup>. The altar dates back to the period between the 1<sup>st</sup> and 2<sup>nd</sup> century A.D. The first to publish this monument was F. Lanza in 1850, who stated that the monument was found built-in in a private house in Split<sup>90</sup>. This 'topographical' reference most likely excludes the urban area of *Salona* as the place of its first discovery, but it does not help with pin-pointing its exact location. The area of Split from the times of Lanza wasn't as wide as it is today, but it still covered a significant part of Split's peninsula (on which Diocletian's palace was built) and Splitsko polje. Today, this entire area is the urban centre of the city of Split (figg. 1-2). It has thus been impossible to carry out systematic archaeological research and to reconstruct this area from the Roman times. The territory was certainly divided into *centuriae* and single properties, such as *villae rusticae*<sup>91</sup>. It also remains unknown if there was a small *emporium* of *Aspalathos*, on the later site of Diocletian's palace<sup>92</sup>. In the locality of Kman-Kocunar in Splitsko polje, which I had already written about in previous volume of *Sacrum facere*, a statue of *Mater Magna* in an 'unusual' iconography was found<sup>93</sup>. The statue could remotely be linked to the iconography of Atargatis. However, from this same area, the area of today's Split, numerous other cult-monuments were found, such as those dedicated to *Diana*, *Silvanus* and *Nymphae*, so that any further interpretation regarding the topography of the cult of Syrian gods is for now considered unnecessary<sup>94</sup>. The only thing that can be deduced is that the position of a cult place to whom this altar belonged was also located in an extra urban area.

<sup>89</sup> CIL III, 1961; reconstruction of the text, SELEM, VILOGORAC BRČIĆ 2012, n. 31.

<sup>90</sup> LANZA 1850, pp. 9-10.

<sup>91</sup> OREB 1999-2000, pp. 441-449; MARASOVIĆ 2005, pp. 361-366; BASIĆ 2010, p. 69, *passim*.

<sup>92</sup> BASIĆ 2010, p. 69, *passim*.

<sup>93</sup> KARKOVIĆ TAKALIĆ 2018, pp. 371-391.

<sup>94</sup> The only thing that could be added is the appearance of the same person, *C. Albucius Restitutus* in the territory of the Roman colony of *Iader*. A plate was found near today's Ljubač, that bears the inscription: *C(aius) Albucius C(ai) l(ibertus) Restitutus / IIIIII vir et flavialis / Dis Syris templum ampliavit et / a solo sua impensa fecit*, SELEM, VILOGORAC BRČIĆ 2012, n. 207.

The final ‘case-study’ which will be presented in this paper is more closely related to the question of *status* of the metroac cult in *Salona* and to the topography of finds in the context of the actual urban development of the colony. One of the earliest dated monuments dedicated to Cybele in *Salona* is considered to be a plate erected by *Iunia Rhodine*: *Iunia Rhodine / cum coniuge et fil(io)ia / d(eae) M(atri) M(agnae) aedem / refecit / et ampliavit v(otum) s(usceptum) / s(olvit) l(ibens) m(erito)* (fig. 4)<sup>95</sup>. The inscription dates back to the 1<sup>st</sup> century A.D., but speaks in favour of the reconstruction of a previous cult-space. Thanks to archival research, I was able to pinpoint the place of its discovery, indicated as the cadastral particle 3821, in the so called *Urbs Orientalis Salona*, near the city walls that defined the eastern perimeter of *Salona*’s *Urbs Vetus* (fig. 3)<sup>96</sup>. However, if we follow the proposed date of the inscription and knowing the history and urban development of the city, we can immediately gather how, in that period, the *fanum* and probably the propriety of *Iunia* were at that time located *extra muros*. *Salona* expanded and involved both eastern and western ‘cities’ in the *pomerium* only after the second half of the 2<sup>nd</sup> century A.D.<sup>97</sup>.

F. Bulić, who published this monument for the first time, connected it afterwards to another nearby discovery of two architectonic pieces of frieze and architrave that combined, that bore a very fragmented inscription (fig. 13). Bulić proposed the reconstruction of the inscription in relation to the previous discovery of *Iunias* plate, as follows: *[aedem Matri Magnae Deorum igne / co]nsumptam res p(ublica) salonitanorum / [ex voto suo sumptu a solo r]estituit.*<sup>98</sup> The chronology of the inscription has been proposed between the 2<sup>nd</sup> and 3<sup>rd</sup> century A.D. The reconstruction of Bulić was based on his belief that the two monuments (the one of *Iunia* and the one of *Res Publica*) were found in immediate vicinity and were, therefore, part of the ‘same’ cult place or the same cult area which was for a long period of time dedicated to *Mater Magna*. The idea was that the cult place of *Iunia* had a certain continuity from the 1<sup>st</sup> century onward, and that the frieze-architrave was a part of a later *metroon*, re-constructed in the 2<sup>nd</sup> or 3<sup>rd</sup> century

<sup>95</sup> CIL III, 14243; reconstruction of the text SELEM, VILOGORAC BRČIĆ 2012, n. 207.

<sup>96</sup> BASD 1896, p. 41.

<sup>97</sup> See *supra* nt. 1.

<sup>98</sup> CIL III, 14674; reconstruction of the text according to BULIĆ 1898, p. 143. «Il completamento dell’iscrizione, come della ricostruzione ideale della facciata che proponiamo, sono puramente, come abbiamo detto, *speciminis causa*. Quel *consumptam*, esige una *aedem* e ciò *igne* e non *vetustate consumptam*. Anziché ad altra divinità, crediamo sia stata questa *aedes* dedicata alla *Mater Magna Deorum*, a Cibebe, poiché un po’ più verso N. della particella, nella quale venne trovata questa architrave e precisamente nella part. cat. 3821 di Martin Katić-Mornar fu trovata un’iscrizione della *Mater Magna* (Cfr. *Bullet.* 1896, p. 41)», BULIĆ 1898, p. 144.

See also VILOGORAC BRČIĆ 2012, p. 22, n. I.26.

in this same area by the community of *Salona* (fig. 14)<sup>99</sup>. The part of this hypothesis on the locations where two monuments were found was confirmed by my archival research. Two cadastral particles cited by Bulić are present on the cadastral map of Solin of that period and are located very closely to each other. They are actually distant from the city neighbourhood known as Bakuša, which is indicated in literature as the place of discovery, at least according to the maps from the beginning of the 20<sup>th</sup> century<sup>100</sup>. However, as far as the other arguments are concerned, I believe that this theory should be taken into account with a large amount of caution. If Bulić's hypothesis were true, the monument or the building dedicated by the *res publica* would be the only known public dedication to *Mater Magna* in *Salona*. It would confirm that the worship of the goddess had the status of a public cult and was inserted into *Salona*'s calendar of festivities. An inscription from *Iader* that mentions *archigallus salonitanus* and an inscription from *Salona* of a metroac *sacerdos*, that date back in the second half of the 2<sup>nd</sup> century could support this theory<sup>101</sup>.

In the period in which these inscriptions are dated, this part of the city was becoming a new urban quartier in the full sense, with the construction of the city walls, roads, *termae*, another area possibly dedicated to the imperial cult, and so on<sup>102</sup>. So, at least from the point of view of the urban history and development of *Salona* the theory on the reconstruction of a *templum* by the Salonitan community seems to be plausible. Inscriptions confirm that the troops of *Marcus Aurelius* built both the 'new' eastern and western city walls of *Salona* around 170 A.D.<sup>103</sup>. The emergence of a public cult space dedicated to Cybele in this period could also be supported by the known sympathy or devotion that Marcus Aurelius and his predecessor Antoninus Pius with their families demonstrated in respect to the figure of *Mater Magna*<sup>104</sup>. However, as tempting as it sounds, for its interpretation in relation to the metroac cult, its development and status in the history of *Salona*, we should still wait for more solid proof.

<sup>99</sup> BULIĆ 1898, p. 143, *passim*.

<sup>100</sup> A certain confusion is drawn from a map of *Salona* published in *BASD* 1902, with the name «*templum Cybelae?*» pinpointed somewhere in the middle of *Urbs Orientalis Salona*, far from the cited cadastral particles and Bakuša.

<sup>101</sup> *CIL* 2920a; *CIL* III, 8810. On the role of the *archigalli* in the metroac cult see KARKOVIĆ TAKALIĆ 2015a. Nikoloska believes that «the official acceptance of the cult in *Dalmatia* was affirmed by the presence of *archigallus Lucius Demetrius Barbunteius* in *Salona*», NIKOLOSKA 2010, p. 40.

<sup>102</sup> PIPLOVIĆ 1980, pp. 90-94; JELIČIĆ-RADONIĆ 1998, pp. 22-23; JELIČIĆ-RADONIĆ 2006, p. 43; JELIČIĆ-RADONIĆ 2011, pp. 5-28.

<sup>103</sup> *CIL* III, 1979; *CIL* III, 2029.

<sup>104</sup> BEAUJEU 1955, p. 279, *passim*.



At the end of this discussion, I conclude that the 'oriental cults' of *Salona*, at least according to currently available data, were generally worshiped on a private level, mostly outside *pomerium* (figg. 2-3). The location of their cult spaces in the Salonitan ager, together with known information on the devotees suggest that they were closed communities of individuals who worshipped their preferred divinity in relatively isolated places. In the case of the cult of Cybele, there were more worshippers and cult places in respect to other 'oriental cults'. They were organized in communities of the so-called *cognationis*, which, judging by the locations where their monuments were found, were of a relatively closed character. Their worship of Cybele probably involved *riti* on the river Jadro. Apart from this, it is likely that their devotion was related to Cybele as the protector of their families or their association in general. As for the other 'religions' like *Dei Syri* or *Dei Ascaeni / Ascalonitani*, due to the lack of information, little can be added to previous knowledge, besides the conclusion that there was no larger community of their devotees. The topic that could be discussed more in the future is their relation to the devotion of Cybele and Diana and, generally, the 'relationship' between the two goddesses in *Salona*. The monuments I have spoken about are certainly not the only one which could be linked to the 'oriental' cults of *Salona*. For example, a funerary inscription of a *sacerdos Iovis Optimi Maximi Dolicheni A. Germanus Barlaha* and his spouse *Syria* suggest the existence of a community of followers of the god of ancient *Doliche* region, followers who originated probably from the Roman 'orient'<sup>105</sup>.

This paper posed more questions than it provided answers to. I hope that it will open some new perspectives for their research in the future.

---

<sup>105</sup> CIL III, 8785. The inscription is lost. It dates back in the period between the 2<sup>nd</sup> and 3<sup>rd</sup> century A.D.



## BIBLIOGRAFIA

- ABRAMIĆ 1917  
M. ABRAMIĆ, *O povijesti Salone, Forschungen in Salona*, I, Wien, 1-6.
- ALFÖLDY 1961  
A. ALFÖLDY, *Il santuario federale di Diana sull'Aventino e il tempio di Ceres*, «StMatStorRel» 32, 21-39.
- ALFÖLDY 1963  
G. ALFÖLDY, *Cognatio Natana (Zur Struktur der Sippen-gesellschaft der Liburner)*, «ActaAntHung» 11, 81-87.
- Antička Salona*  
N. CAMBI (a cura di), *Antička Salona*, Split 1990.
- BASD  
«Bullettino di Archeologia e Storia Dalmata» 6 (1883), 11 (1888), 16 (1893), 18 (1895), 19 (1896), 21 (1898), 25 (1902).
- BASIĆ 2010  
I. BASIĆ, *Gradovi obalne Dalmacije u De administrando imperio: najstarija povijest Splita u svjetlu dvaju pojmova Konstantina VII Porfirogeneta*, «Radovi Zavoda za hrvatsku povijest Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Zagrebu» 42, 65-82.
- BEAUJEU 1955  
J. BEAUJEU, *La religion romaine à l'époque de l'empire, 1. La politique religieuse des Antonins (96-192)*, Paris.
- BECK 1998  
R. BECK, *The Mysteries of Mithras. A New Account of their Genesis\**, «JRS» 88, 115-128.
- BEKAVAC 2013  
S. BEKAVAC, *Uloga metroačkih kognacija u Saloni. The role of the metroac cognatio in Salona*, «VjesDal» 106, 187-203.
- BEN ABED, SCHEID 2003  
A. BEN ABED, J. SCHEID, *Sanctuaire des eaux, sanctuaire de sources, une catégorie ambiguë: l'exemple de Jebel Oust (Tunisie)*, in DE CAZANOVE, SCHEID (a cura di), *Sanctuaires et sources, Les sources documentaires et leurs limites dans la description des lieux de culte*, Naples, 7-14.
- BONNET 2006  
C. BONNET, *Repenser les religions orientales: un chantier interdisciplinaire et international*, in *Religions orientales*, 7-10.
- BORZIĆ 2014  
I. BORZIĆ, *Podstrana i karakteristike njezinog kulturnog pejzaža i geografije u antici*, in *Proceedings*, 71-96.
- BUGARSKI 2000  
A. BUGARSKI, *La politique religieuse des empereurs et les cultes de Cybele et de Jupiter Dolichenus en Dalmatie*, in C. DELPLACE, F. TASSAUX (a cura di), *Les cultes polythéistes dans l'Adriatique Romaine*, Bordeaux, 223-238.
- BUGARSKI-MESDJIAN 2003  
A. BUGARSKI-MESDJIAN, *Les "cultes orientaux" en Dalmatie romaine*, «VjesDal» 96, 563-717.
- BULIĆ 1898  
F. BULIĆ, *Iscrizioni inedite. Salona (Solin)*, «Bullettino di Archeologia e Storia Dalmata» 21, 141-144.
- BULIĆ 1923  
F. BULIĆ, *Trovamenti antichi romani nel circondario di Split (Spalato)*, «VjesDal» 46, 81-84.

BURKERT 2009

W. BURKERT, 'Orient' since Franz Cumont: Enrichment and Dearth of a Concept, in *Religions orientales. Bilan historique*, 105-117.

BUŽANČIĆ 2014

R. BUŽANČIĆ, *Ejnar Dyggve: istraživanja u Dalmaciji (Ejnar Dyggve: researches in Dalmatia)*, izložba u Staroj gradskoj vijećnici, 24. listopada-30. studenog 2014, Split.

DE CAZANOVE, SCHEID 2008

O. DE CAZANOVE, J. SCHEID, *Progetto di un inventario dei luoghi di culto dell'Italia antica*, in X. DUPRÉ RAVENTÓS, S. RIBICHINI, S. VERGER (a cura di), *Saturnia Tellus. Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico. Atti del convegno internazionale svoltosi a Roma dal 10 al 12 novembre 2004*, Roma, 699-705.

CAMBI 2017

N. CAMBI, *Nova svjedočanstva solarnih i mističkih kultova u Dalmaciji*, «Tusculum» 10/2, 23-36.

CHRISTOL, FICHES, SCHEID 2007

M. CHRISTOL, J.-L. FICHES, J. SCHEID, *Sanctuaires et lieux de culte en Narbonnaise occidentale. Topographie religieuse et faits de culte: éléments de réflexion et d'orientation. Introduction au dossier*, «RANarb» 40, 9-13.

COARELLI 1982

F. COARELLI, *I monumenti dei culti orientali in Roma. Questioni topografiche e cronologiche*, in U. BIANCHI, M. J. VERMASEREN (a cura di), *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano. Colloquio internazionale su La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano. Roma, 24-28 settembre 1979*, Leiden, 33-67.

COARELLI, SCHEID 2008

F. COARELLI, J. SCHEID, *Corpus dei luoghi di culto dell'Italia antica*, in S. GATTI, M. R. PICUTI (a cura di), *Fana, templa, delubra. Corpus dei luoghi di culto dell'Italia antica (FTD) 1, Regio I, Altari, Anagni, Capitulum Hernicum, Ferentino, Veroli*, Roma, 5-6.

CUMONT 1929

F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romaine*, Paris.

DYGGVE 1928

E. DYGGVE, *La ville de Salone. Disposition et topographie, Recherches a Salone*, I, Copenhagen, 9-32.

FONTANA 2001

F. FONTANA, *I luoghi di culto nel centro romano di Tergeste*, «AquilNost» 72, 89-124.

FONTANA 2004

F. FONTANA, *Topografia del sacro ad Aquileia: alcuni spunti*, in G. CUSCITO, M. VERZAR BASS (a cura di), *Aquileia dalle origini alla costituzione del ducato longobardo. Topografia, urbanistica, edilizia pubblica, Atti della XXXIV Settimana di Studi Aquileiesi, 8-10 maggio 2003*, Trieste, 401-424.

DE FRANZONI 2008

A. DE FRANZONI, *Le testimonianze archeologiche inerenti il culto di Mater Magna ad Aquileia, Tesi di laurea specialistica, Università degli Studi di Trieste*, relatore F. FONTANA.

GABRIČEVIĆ 1987

B. GABRIČEVIĆ, *Studije i članci o religijama i kultovima antičkog svijeta, Književni krug*, Split.

GIUNIO 2013

K. A. GIUNIO, *Ara Salonitana – Salonitanski odjeci kulta Dijane Aventinske*, «Tusculum» 6/1, 103-116.

GORDON 1975

R. GORDON, *Franz Cumont and the doctrines of Mithraism*, in J. R. HINNELL (a cura di), *Mithraic studies. Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies II*, Manchester, 215-248.

GRAILLLOT 1912

H. GRAILLLOT, *Le culte de Cybèle, mère des dieux, à Rome et dans l'Empire romain*, Paris.

GRUEN 1990

E. S. GRUEN, *Studies in Greek Culture and Roman Policy*, Berkley–Los Angeles–London.

JADRIĆ-KUČAN 2014

I. JADRIĆ-KUČAN, *Rimski carski kult na području od Salone do Oneja*, in *Proceedings*, 165-187.

JELIČIĆ-RADONIĆ 1998

J. JELIČIĆ-RADONIĆ, *Nova israživanja gradskih zidina Salone*, «Prilozi povijesti umjetnosti u Dalmaciji» 38/1, 5-34.

JELIČIĆ-RADONIĆ 2006

J. JELIČIĆ-RADONIĆ, *Salona, the Urbs orientalis*, «Hortus Artium Medievalium» 12, 43-54.

JELIČIĆ-RADONIĆ 2008

J. JELIČIĆ-RADONIĆ, *Amfiteatar i zapadni bedemi Salone*, «Tusculum» 1, 35-44.

JELIČIĆ-RADONIĆ 2011

J. JELIČIĆ-RADONIĆ, *Hram Dioklecijanova doba kod Porta Andetria u Saloni*, «Prilozi povijesti umjetnosti u Dalmaciji» 42/1, 5-28.

JELIČIĆ-RADONIĆ, PEREŽA 2010

J. JELIČIĆ-RADONIĆ, D. PEREŽA, *Topografija antičke Salone (II). Istraživači Salone u XIX. Stoljeću*, «Tusculum» 3, 167-203.

JELIČIĆ-RADONIĆ, SEDLAR 2009

J. JELIČIĆ-RADONIĆ, A. SEDLAR, *Topografija antičke Salone (I). Salonitanska Urbs vetus*, «Tusculum» 2/1, 7-32.

JELIČIĆ-RADONIĆ, SEDLAR 2011

J. JELIČIĆ-RADONIĆ, A. SEDLAR, *Topografija antičke Salone (III). Salonitanska Urbs Occidentalis*, «Tusculum» 4/1, 67-86.

KARKOVIĆ TAKALIĆ 2015a

P. KARKOVIĆ TAKALIĆ, *Note sulle raffigurazioni di "Attis" di Salona*, in B. CALLEGHER (a cura di), *Studia archaeologica Monika Veržar Bass dicata, Trieste*, 97-108.

KARKOVIĆ TAKALIĆ 2015b

P. KARKOVIĆ TAKALIĆ, *Presence of the Archigalli on the Eastern Adriatic Coast. Examination of their role in the cult of Magna Mater and Attis*, in *Romanising oriental gods? Religious transformations in the Balkan Provinces in the Roman period. New finds and novel perspectives. Symposium, Sept., 18-21, 2013, Skopje*, 371-390.

KARKOVIĆ TAKALIĆ 2018

P. KARKOVIĆ TAKALIĆ, *Note su una statua di Mater Magna proveniente dal territorio di Salona*, in F. FONTANA, E. MURGIA (a cura di), *Sacrum facere. Le figure del 'sacro': divinità, ministri, devoti. Atti del IV Seminario di Archeologia del Sacro, Trieste 2-3 ottobre 2015*, Trieste, 371-391.

KUBITSCHKE 1896

W. KUBITSCHKE, *Il culto di Magna Mater in Salona*, «Bullettino di Archeologia e Storia Dalmata» 19, 87-89.

LANZA 1850

F. LANZA, *Antiche lapidi salonitane*, Zara.

LE BLANC 2010

R. L. LE BLANC, *The Roman Bouleterion and Odeon at Ashkelon, a thesis for the degree of Master of Arts in the Department of Classics, University of North Carolina*, direction of J. MAGNESS.

LIPOVAC VRKLJAN 2001

G. LIPOVAC VRKLJAN, *Posebnosti tipologije i ikonografije mitrijskih reljefa rimske Dalmacije, Tesi di dottorato, Università di Zagabria, Facoltà di Lettere e Filosofia, Zagabria*, tutore P. SELEM.

MARASOVIĆ 2005

T. MARASOVIĆ, *O preddioklecijanovskoj arhitekturi na prostoru splitske Palače*, in M. ŠEGVIĆ, I. MIRNIK (a cura di), *Illyrica antiqua, Ab honorem Duje Rendić-Miočević*, Zagreb, 361-366.

MARASOVIĆ, MARGETA 2017

K. MARASOVIĆ, J. MARGETA, *Istraživanje antičkih vodnih zahvata na izvoru rijeke Jadro. A study of Roman water intake structures at the Jadro River's spring*, «VjesDal» 110/2, 509-532.

MARŠIĆ 2003

D. MARŠIĆ, *Antička naselja Pituntium, Neraste i Oneum*, «HistriaAnt» 11, 435-488.

MARŠIĆ, MATIJEVIĆ 2002

D. MARŠIĆ, M. MATIJEVIĆ, *Varia Salonitana. Arheološka zbirka Marka Matijevića u Saloni, Dom kulture Zvonimir, Solin*.

MEDINI 1980

J. MEDINI, *Sabazijev kult u rimskoj provinciji Dalmaciji*, «VjesDal» 74, 67-88.

MEDINI 1981

J. MEDINI, *Maloazijske religije u rimskoj provinciji Dalmaciji, Tesi di dottorato, Università di Split, Facoltà di lettere e filosofia di Zadar*, tutore B. GABRIČEVIĆ.

MEDINI 1982a

J. MEDINI, *Kult Jupitra Dolibena u rimskoj provinciji Dalmaciji*, «Godišnjak Akademije nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine (ANUBiH)» 20 (18), 53-90.

MEDINI 1982b

J. MEDINI, *Salonitanski arhigalat*, «Radovi Filozofskog fakulteta u Zadru» 20 (9), 15- 27.

MEDINI 1985

J. MEDINI, *Cognitiones salonitanae*, «Godišnjak Akademije nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine (ANUBiH)» 23 (21), 5-43.

MEDINI 1987

J. MEDINI, *Tragovi Menova kult u Jugoslaviji*, «Godišnjak Akademije nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine (ANUBiH)» 25 (23), 175-187.

MERKELBACH 1984

R. MERKELBACH, *Mithras*, Hain.

MILETIĆ 1996

Ž. MILETIĆ, *Mitraizam u rimskoj provinciji Dalmaciji, Tesi di dottorato, Università di Zadar*, tutore N. CAMBI.

MILETIĆ 1997

Ž. MILETIĆ, *O darovima s mitričkog natpisa CIMRM 1876 iz Salone*, «Radovi filozofskog fakulteta u Zadru, Razdio povijesnih znanosti» 36, 69-78.

MILETIĆ, BEKAVAC c.s.

Ž. MILETIĆ, S. BEKAVAC, *Kašteli Petuntium, Neraste i Oneum kao sakralne dominante*, c.s.

MYLONOPOULOS 2010

J. MYLONOPOULOS, *Introduction. Divine images versus cult images. An endless story about theories, methods, and terminologies*, in J. MYLONOPOULOS (a cura di), *Divine Images and Human Imaginations in Ancient Greece and Rome*, Leiden-Boston, 1-19.

NIKOLOSKA 2010

A. NIKOLOSKA, *Aspects of the Cult of Cybele and Attis on the Monuments from the Republic of Croatia*, Oxford.

OREB 1999-2000

F. OREB, *Rimska vila u Strožancu nedaleko od Splita*, «Opuscula Archaeologica» 23-24, 441-449.

PAIRAULT 1969

F. H. PAIRAULT, *Diana Nemorensis, déesse latine, déesse hellénisée*, «MEFRA» 81, 425-471.

PIPLOVIĆ 1980

S. PIPLOVIĆ, *Pregradnje u 'velikim termama' u Saloni*, «VjesDal» 74, 89-101.

PIRENNE-DELFORGE 2008

V. PIRENNE-DELFORGE, *Des marmites pour un méchant petit hermès! ou comment consacrer une statue*, in S. ESTIENNE et alii (a cura di), *Image et religion dans l'antiquité gréco-romaine, Actes du Colloque de Rome, 11-13 décembre 2003*, Naples, 103-110.

*Proceedings*

N. CAMBI, J. MATTHEWS (a cura di), *Lucius Artorius Castus and the King Arthur Legend. Proceedings of the International Scholarly Conference from 30th of March to 2nd of April 2012, Split 2014*.

*Religions orientales*

C. BONNET, J. RÜPKE, P. SCARPI (a cura di), *Religions orientales – culti misterici. Neue Perspektiven – nouvelles perspectives – prospettive nuove: im Rahmen des trilateralen Projektes «Les religions orientales dans le monde gréco-romain»*, Stuttgart 2006.

*Religions orientales. Bilan historique*

C. BONNET, V. PIRENNE-DELFORGE, D. PRAET (a cura di) *Les religions orientales dans le monde grec et romain: cent ans après Cumont (1906-2006). Bilan historique et historiographique, Colloque de Rome, 16-18 novembre 2006*, Bruxelles-Rome 2009.

RENDIĆ-MIOČEVIĆ 2007

A. RENDIĆ-MIOČEVIĆ, *Ulomci reljefa s prikazom Silvana i Dijane s lokaliteta Trščenica u splitskome polju. Relief fragments bearing portrayals of Silvanus and Diana from the Trščenica site in Split field*, «VjesDal» 100, 13-30.

RENDIĆ-MIOČEVIĆ 1953

D. RENDIĆ-MIOČEVIĆ, *Neobjelodanjeni antički natpisi u Arheološkom muzeju u Splitu*, *Inscriptiones antiquae Musaei Archaeologici Aspalathini, nondum editae*, «VjesDal» 55, 259-265.

RENDIĆ-MIOČEVIĆ 1955

D. RENDIĆ-MIOČEVIĆ, *Ilirske pretstave Silvana na kulturnim slikama sa područja Dalmata*, «GlasSarajevo» X, 5-40.

RENDIĆ-MIOČEVIĆ 1975

D. RENDIĆ-MIOČEVIĆ, *Salone d' après les sources antiques et question des Grecs salonitains, Disputationes Salonitanae I/1970*, Split, 23-30.

RENDIĆ-MIOČEVIĆ 1983

D. RENDIĆ-MIOČEVIĆ, *Salona "Quadrata". Salonitanski oppidum (Caes. B.C. III 9) u svjetlu novih istraživanja, Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena (posvećen A. Mohorovičiću), knj. 49*, Zagreb, 529-545.

RENDIĆ-MIOČEVIĆ 1989

D. RENDIĆ-MIOČEVIĆ, *Iliri i antički svijet, ilirološke studije (Povijest-arheologija-umjetnost-numizmatika-onomastika)*, Split.

SABBATUCCI 1988

D. SABBATUCCI, *La religione di Roma antica, dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Milano.

SCHEID 1997

J. SCHEID, *Comment identifier un lieu de culte?*, «CahGlottz» 8, 51-59.

SCHEID 2013

J. SCHEID, *Conclusioni*, in F. FONTANA (a cura di), *Sacrum facere. Atti del I Seminario di Archeologia del Sacro, Trieste, 17-18 febbraio 2012*, Trieste, 287-290.

SELEM 1997

P. SELEM, *Izidin trag*, Split.

SELEM, VILOGORAC BRČIĆ 2012

P. SELEM, I. VILOGORAC BRČIĆ, *Romis. Religionum Orientalium monumenta et inscriptiones Salonitani*, Zagreb.

SFAMENI GASPARRO 1985

G. SFAMENI GASPARRO, *Soteriology and mystic aspects in the cult of Cybele and Attis*, Leiden.

SFAMENI GASPARRO 2006

G. SFAMENI GASPARRO, *Misteri e culti orientali: un problema storico-religioso*, in *Religions orientales*, 181-210.

SIMON 1990

E. SIMON, Diana. *Die Götter der Römer*, München.

SUIĆ 1955

M. SUIĆ, *Limitacija agera rimskih kolonija na istočnoj jadranskoj obali*, «ZborZadar» I, 1-31.

SUIĆ 1958

M. SUIĆ, *O municipalitetu antičke Salone*, «VjesDal» 40, 11-38.

SUIĆ 2003

M. SUIĆ, *Antički grad na istočnom Jadranu*, Zagreb.

ŠAŠEL KOS 1993

M. ŠAŠEL KOS, *An Unusual Gift for Mithras' Sanctuary in Salonae*, «Tyche» 8, 145-147.

ŠAŠEL KOS 1994

M. ŠAŠEL KOS, *Cybele in Salonae: a note*, in Y. LE BOHEC (a cura di), *L'Afrique, la Gaule, la religion à l'époque romaine. Mélanges à la mémoire de Marcel Le Glay*, Bruxelles, 780-791.

VAN ANDRIGA, VAN HAEPEREN 2009

W. VAN ANDRIGA, F. VAN HAEPEREN, *Le Romain et l'étranger: formes d'intégration des cultes étrangers dans les cités de l'Empire romain*, in *Religions orientales. Bilan historique*, 23-42.

VERMASEREN 1977

M. J. VERMASEREN, *Cybele and Attis. The Myth and the Cult*, London.

VERMASEREN 1989

M. J. VERMASEREN, *Corpus Cultus Cybelae Attidisque (CCCA)*, VI. Germania, Raetia, Noricum, Pannonia, Dalmatia, Macedonia, Thracia, Moesia, Dacia, Regnum Bospori, Colchis, Scythia, Sarmatia, Leiden-New York, København-Köln.

VILOGORAC BRČIĆ 2009

I. VILOGORAC BRČIĆ, *Slavna žena Klaudija Kvinta: predaja o dolasku kulta Velike Majke u Rim*, Zagreb.

VILOGORAC BRČIĆ 2012

I. VILOGORAC BRČIĆ, *Sljedbenici Velike Majke na tlu Hrvatske u rimsko doba*, *Tesi di dottorato, Università di Zagreb, Facoltà di lettere e filosofia*, tutore P. SELEM.

VILOGORAC BRČIĆ 2013

I. VILOGORAC BRČIĆ, *Salonitanski sljedbenici Velike Majke*, in B. KUNTIĆ-MAKVIĆ, I. VILOGORAC BRČIĆ (a cura di), *Zbornik projekta "Mythos-cultus-imagines deorum": od obreda do vjere, de ritv ad religionem, Znakovi i riječi*, Zagreb, 93-118.

VILOGORAC BRČIĆ 2014

I. VILOGORAC BRČIĆ, *Salonitanska sveta mjesta Velike Majke Kibele*, in I. BASTIĆ, M. RIMAC (a cura di), *Spalatumque dedit ortum, Zbornik povodom desete godišnjice Odsjeka za povijest Filozofskog fakulteta u Splitu*, Split, 119-134.

VILOGORAC BRČIĆ 2018

I. VILOGORAC BRČIĆ, *Kibelina sveta mjesta u Saloni prema epigrafskim izvorima*, «Tusculum» 11, 1, 149-166.

WILKES 1969

J. J. WILKES, *Dalmatia*, London.

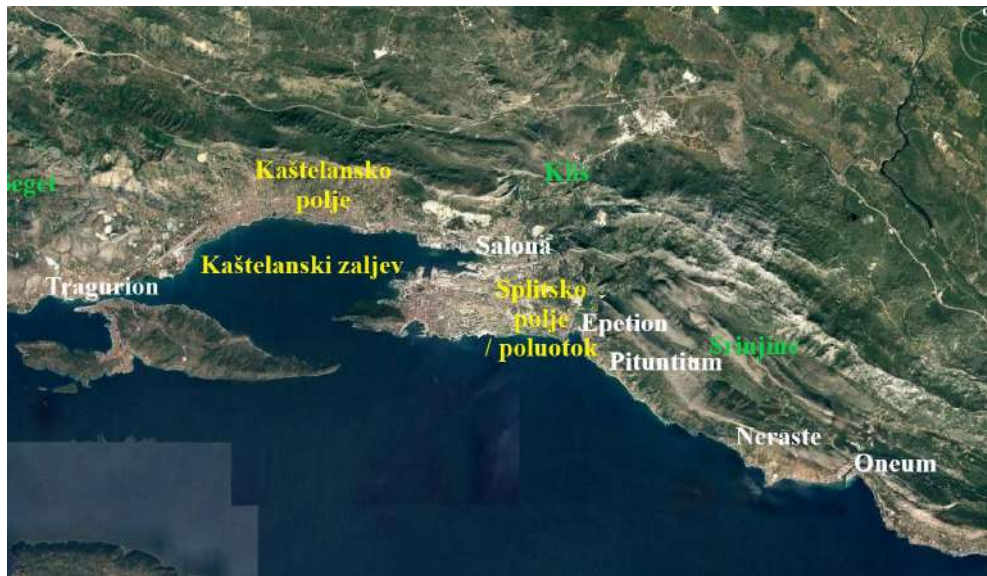
ZEVI 1997

F. ZEVI, *Culti "claudii" a Ostia e a Roma: qualche osservazione*, «ArchCl» 49, 435-471.

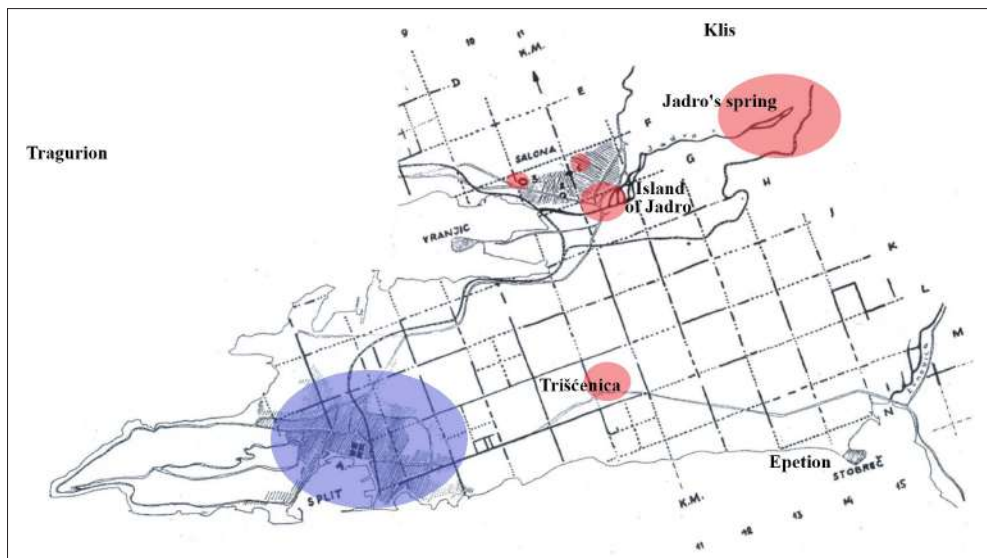
## ILLUSTRAZIONI

- Fig. 1 The area of *Salona* (from Google Earth).
- Fig. 2 *Ager of Salona* (from the time of the deduction of the colony), areas 'occupied' by the 'oriental cults' (in red- findings related to the cult of *Mater Magna*, in blue- to the cult of *Dei Syri*) (from Suić 1955, fig. 3).
- Fig. 3 *Salona, Urbs Vetus, Urbs Orientalis, Urbs Occidentalis*, areas 'occupied' by the cult of *Mater Magna* (from Jeličić-Radonić, Sedlar 2009, p. 8, fig. 1).
- Fig. 4 Split, Archaeological Museum, n. inv. A 2175 (Author's photograph).
- Fig. 5 Split, Archaeological Museum, n. inv. A 1371 (Author's photograph).
- Fig. 6 The spring of river Jadro (from Marasović, Margeta 2017, p. 512, fig. 1).
- Fig. 7 Split, Archaeological Museum, n. inv. A 311 (Author's photograph).
- Fig. 8 Split, Archaeological Museum, n. inv. A 866 (Author's photograph).
- Fig. 9 Split, Marko Matijević Archaeological Collection (from Bekavac 2013, p. 194, fig. 2).
- Fig. 10 Split, Archaeological Museum, n. inv. A 5047 (Author's photograph).
- Fig. 11 Split, Archaeological Museum, n. inv. B 197 (Author's photograph).
- Fig. 12 Split, Archaeological Museum, n. inv. D 465 (from Rendić-Miočević 2007, p. 26, fig. 2).
- Fig. 13 Split, Archaeological Museum, n. inv. A 2533 (Author's photograph).
- Fig. 14 Reconstruction of a *templum* dedicated to *Mater Magna* by *Res Publica Salonitanorum*, (from Bulić 1898, p. 143).



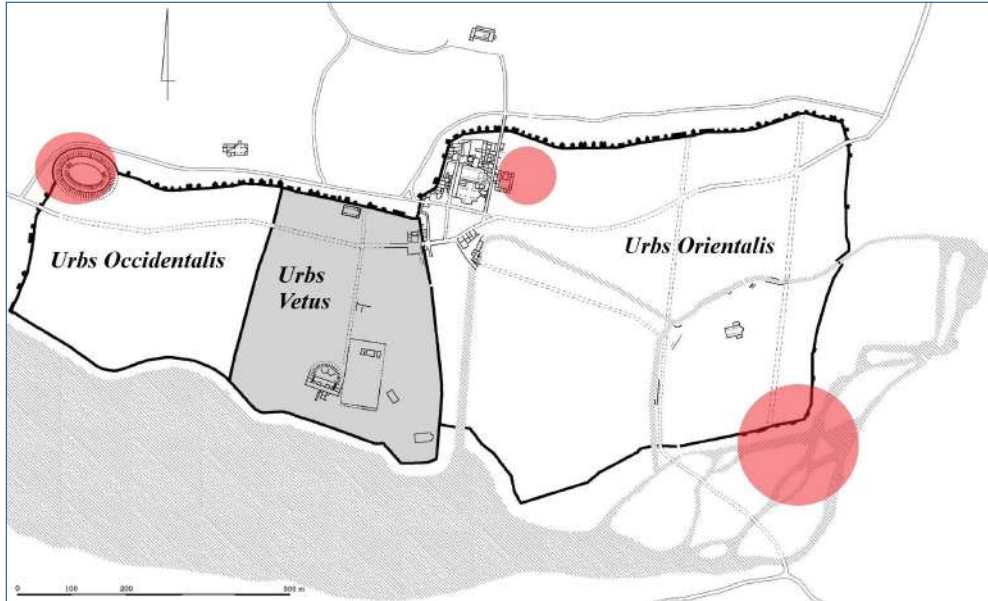


1



2





3

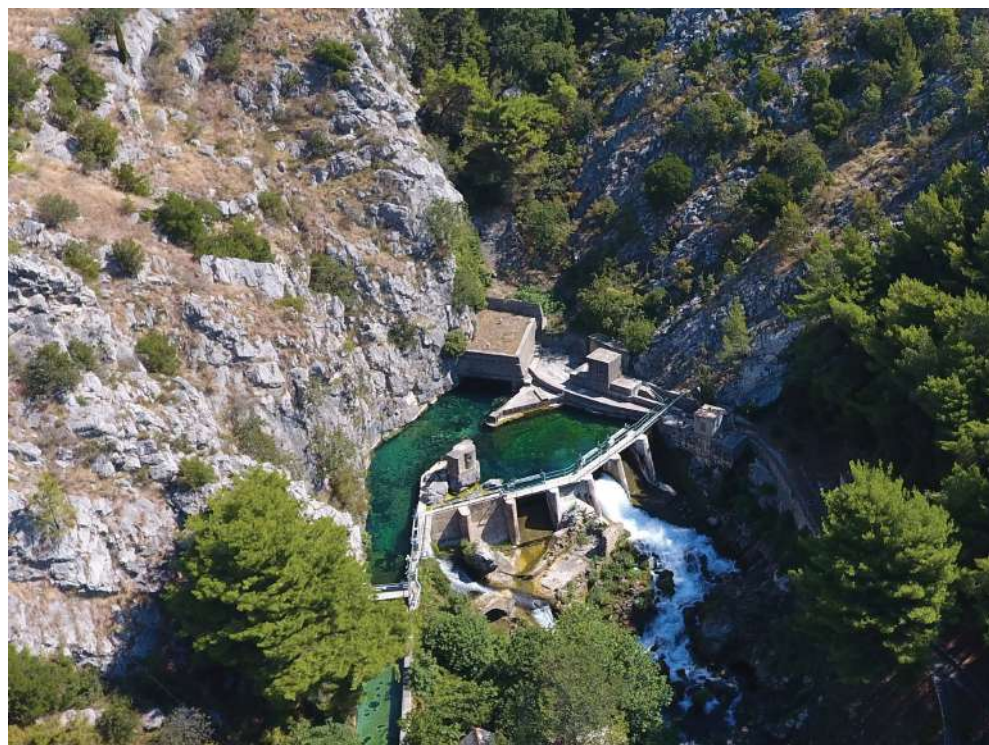


4



5

6







7



8



9

10





11



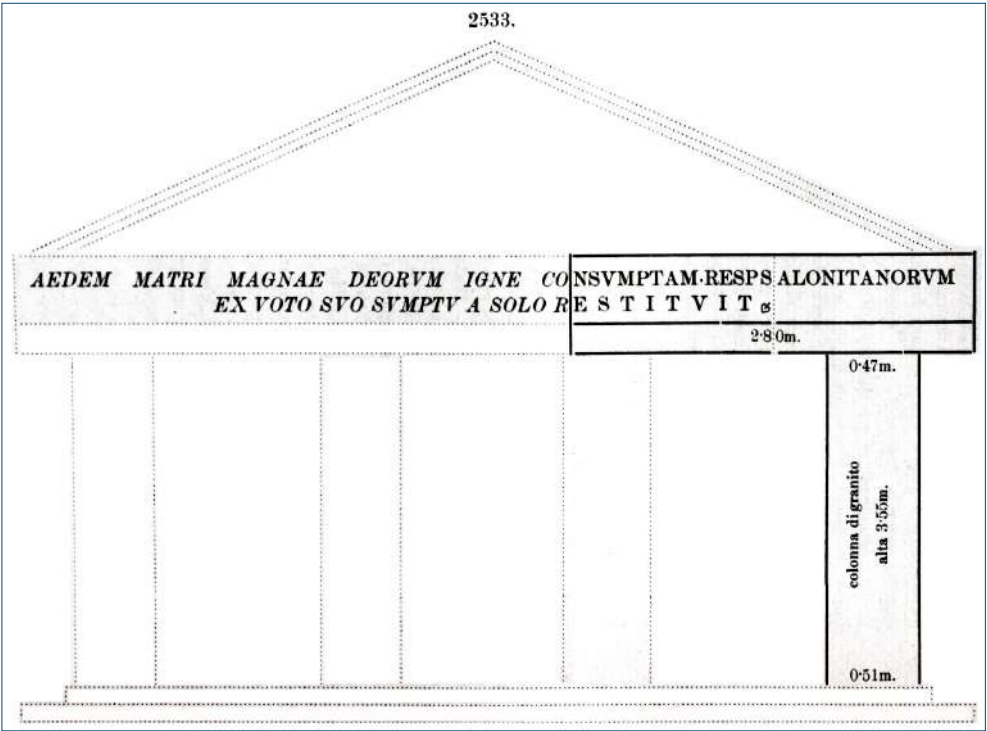
12





13

14



Tobia LENZI

Monoteismo e pluralità: alcune pratiche rituali del mondo antico  
e il ruolo del monoteismo cristiano

ABSTRACT

This paper's aim is to provide an overview of a crucial problem in the study of late antiquity, that is the dialectic between monotheistic traditions and the various polytheisms of the ancient world. This problem is tackled with the aid of some methodological tools made available thanks to recent anthropological research which helps frame the specificity of the christian monotheism and its ways of dealing with and absorbing some ritual traditions of late antiquity. The cursory analysis of ancient sources, namely concerning what modern scholarship classifies as 'magic', shows the fruitfulness of such approach.

KEYWORDS

Monotheism, Magic, Late Antiquity, Christianity, Greek Magical Papyri

L'Egitto greco-romano nella tarda antichità è un contesto privilegiato per lo studioso di religioni del mondo antico<sup>1</sup>. Le ragioni di questo interesse consistono innanzitutto nella relativa abbondanza di fonti documentarie, in particolare papiracee<sup>2</sup>, che il clima della regione ha conservato e che consentono di accedere a preziosi frammenti di vita quotidiana di un'epoca enormemente importante. La presenza di tradizioni differenti, le costanti negoziazioni, i 'sincretismi', tutti gli elementi concorrono a mettere in scena una complessa situazione di spiccata pluralità religiosa nel pur vario contesto del Mediterraneo antico<sup>3</sup>. Le fonti ci consentono inoltre di seguire, o perlomeno di tentare di seguire, i fili di processi di lunga durata quali la diffusione del cristianesimo e le modalità con cui i cristiani si confrontano con un mondo in cui la molteplicità è all'ordine del giorno. Si tratta però di un terreno assai rischioso per lo storico, in cui è necessaria grande cautela e attenzione metodologica, poiché ci si muove tra categorie che iniziano ad assumere una determinata forma proprio in questo cruciale periodo e si rischia di utilizzarle in maniera acritica (o senza sufficiente attenzione), rendendole così lenti più o meno deformanti<sup>4</sup> che non consentono allo studioso di abbracciare la varietà di elementi e situazioni con cui desidera confrontarsi. Non va trascurata l'influenza del discorso cristiano<sup>5</sup>, che, in maniere chiaramente differenti ma con fini simili, ha informato e continua ad informare, non sempre in maniera consapevole, il punto di vista di chi si avvicina allo studio della tarda antichità. Non è questo il luogo per una rassegna storiografica degli studi sulla tarda antichità<sup>6</sup> e ci si limiterà quindi a poche tappe fondamentali. Grande importanza ha avuto in questo campo l'opera di Dodds, *Pagans and Christians in an Age of Anxiety*; lo studioso riteneva, in sintesi, che una serie di fattori quali la crisi delle strutture imperiali e della città, fulcro della vita nel Mediterraneo antico, insieme a idee religiose «nuove» provenienti soprattutto dalle regioni orientali, avessero creato una situazione di «angoscia spirituale» che avrebbe portato all'affermazione di nuovi culti in risposta a nuove esigenze; tali esigenze non avrebbero potuto trovare soddisfazione nelle religioni politeiste tradizionali, definite da Dodds ormai «a kind of living corpse». Un simile punto di vista, espresso da uno studioso del calibro di Dodds, è indice di quanto sia elevato il rischio di cadere in 'trappole' sia disseminate nelle fonti dell'epoca, soprattutto quelle letterarie, sia provenienti da un retaggio influenzato da idee hegeliane,

<sup>1</sup> Vedi FRANKFURTER 2007, pp. 173-188, FRANKFURTER 2005, pp. 255-312.

<sup>2</sup> Vedi CAVALLO 2005.

<sup>3</sup> Vedi PIRENNE-DELFORGE, SCHEID 2013, pp. 309-313.

<sup>4</sup> Vedi FABIETTI 2014, pp. 11-38.

<sup>5</sup> Vedi BORGEAUD 2004, pp. 223-229.

<sup>6</sup> Per cui vedi STROUMSA 1994, pp. 184-193, GIARDINA 1999, pp. 157-180.



romantiche, evoluzioniste e cristiane riguardo al concetto di religione<sup>7</sup>. Esiste tuttavia la possibilità di cadere nella situazione opposta, ovvero nello sforzo di presentare le fonti in maniera ‘oggettiva’, riducendo al minimo l’apporto interpretativo. Un approccio di questo genere, se ha il vantaggio di portare l’attenzione sulle fonti e sui *realia*, rischia tuttavia di frammentare la nostra conoscenza di un contesto, con l’illusione di avere a che fare con culture trasparenti a sé stesse e di cui è sufficiente cercare di ricostruire il ‘punto di vista’<sup>8</sup>.

Peter Brown si è invece confrontato con la tarda antichità tenendo presenti i risultati della ricerca antropologica e ha fornito degli strumenti di analisi che hanno gettato le basi per un approccio che può dare notevoli risultati<sup>9</sup>. Oltre alla diffusione del monoteismo cristiano, lo storico irlandese evidenzia un cambiamento nella «cosmovisione»<sup>10</sup>, ovvero nelle idee riguardanti il mondo, gli uomini, gli esseri soprannaturali e le maniere con cui queste categorie entrano in relazione. Un elemento importante è l’esercizio di potere, soprannaturale e non, da parte di individui e gruppi. Le differenti tradizioni mettevano a disposizione dei ‘linguaggi’ ben rodati, una serie di alternative per esprimere le relazioni con le divinità e con gli altri uomini. La sfera del divino si ‘separa’ sempre di più da quella terrena, in cui si muovono uomini e altre entità, nonché operatori rituali alla ricerca di maniere efficaci per affermare la propria *δύναμις*. È facile immaginare come in un simile contesto ci dovesse essere una certa concorrenza e proprio per questo non si contano le accuse di ‘magia’, intesa come un uso scorretto di potere soprannaturale o uso di un potere che ha origine da fonti ‘minori’ o illegittime (ad esempio demoni, non necessariamente con sfumatura negativa). Emblematico a questo proposito il processo in cui fu coinvolto Apuleio. Ma l’individuazione di poteri connotati negativamente ha come necessaria conseguenza la presenza di un potere positivo e legittimo<sup>11</sup>. Per questo, come scrive Brown, l’uomo santo ha bisogno del «mago» come necessaria controparte: l’etichetta di «magia», con la varietà di termini che vengono tradotti in italiano con questa parola, è una categoria estremamente flessibile e quando viene usata dagli autori antichi è necessario utilizzare estrema cautela. Ci si trova infatti calati in vere e proprie «guerre di verità»<sup>12</sup>, in cui gli intellettuali cristiani fagocitano e riscrivono le tradizioni

<sup>7</sup> Per una discussione della questione vedi SCHEID 2013, pp. 25-49.

<sup>8</sup> Si tratta di una problematica discussa in ambito antropologico per cui vedi AUGÉ 2007, pp. 34-40.

<sup>9</sup> Vedi BROWN 2001, BROWN 1996, capitolo 1.

<sup>10</sup> Un termine utilizzato negli studi sulle antiche civiltà del continente americano, vedi BOTTA 2006, pp. 41-53; per un’applicazione del concetto vedi ARNOLD 2009, pp. 21-51.

<sup>11</sup> Idea messa in evidenza già in ORIGENES *Cels.* 2.51.

<sup>12</sup> Si serve di questa espressione MASSA 2013, pp. 121-134.

del mediterraneo antico al fine di presentarle come nemiche o ancelle della propria verità e della propria divinità.

Sono tuttavia necessarie alcune precisazioni: monoteismo e politeismo, come ha notato Brelich<sup>13</sup>, non vanno intesi come situazioni statiche e raggiungibili ma come tendenze, di maggiore o minore intensità, nell'una o nell'altra direzione. È d'altra parte riconosciuto da diversi antropologi il carattere del monoteismo cristiano come progetto antropo-poietico assai forte nella sua opera di riduzione della complessità, (complessità che tuttavia non può certo essere completamente eliminata poiché fa parte del mondo in cui l'uomo vive e si muove)<sup>14</sup>: «la verità unica si carica di un profondo significato antropo-poietico, ovvero di un qualcosa che mette in gioco il modo di intendere e praticare l'umanità (...) c'è molta invenzione e c'è molta 'fede' nell'antropo-poiesi cristiana: e quanto più si inventa, quanto più si richiede fede, tanto più si avverte, nel profondo, una sorta di instabilità e di fragilità. Per coprire questo senso di instabilità, da una parte si attiva un grande sforzo di unità e coesione, dall'altra si tende a esteriorizzare le minacce, a 'creare' i propri nemici, ossia gli 'altri', i 'non credenti', verso i quali si è inevitabilmente portati ad adottare le seguenti strategie: a) assimilazione, b) espulsione, c) annientamento»<sup>15</sup>.

Queste righe di Francesco Remotti offrono un quadro che completa e approfondisce alcune considerazioni di Brown e consente di guardare da un punto di vista interessante alle testimonianze della tarda antichità<sup>16</sup>. Se la tendenza a delegittimare gli avversari attraverso l'accusa di trarre potere da fonti 'non corrette' non è da ascrivere unicamente al gruppo dei cristiani, questi sviluppano una vera e propria rielaborazione teorica delle altre religioni al fine di inglobarle e ridurle al silenzio sotto il segno dell'unica e superiore divinità. Gli dèi dei politeismi diventano demoni, oggetto di idolatria e di pratiche rituali esecrabili, esseri malvagi che hanno diffuso tra gli uomini dottrine false come pallide imitazioni della *vera religio*<sup>17</sup>.

Alla luce delle proposte interpretative di vari studiosi, si vuole qui tentare, attraverso l'analisi di un breve documento e di alcune fonti letterarie della tarda antichità, di met-

<sup>13</sup> Vedi BRELICH 2007.

<sup>14</sup> Vedi REMOTTI 2011, pp. 186-220.

<sup>15</sup> Da REMOTTI 2013, pp. 179-180.

<sup>16</sup> Si tratta di un quadro che, fatte le dovute distinzioni, non ha subito modificazioni sostanziali: vedi ad esempio il documento *Il Cristianesimo e le Religioni* della Commissione Teologica Internazionale del 1997 e *Dominus Iesus Dominus Iesus. Dichiarazione circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa* della Congregazione per la Dottrina della Fede.

<sup>17</sup> Vedi BORGEAUD 2010-2011, pp. 80-95; lo stesso accadde durante la conquista delle Americhe nei confronti delle culture politeiste locali. Vedi in proposito BORGEAUD 2004, pp. 229-249, ARNOLD 2009, capitolo 7.

tere in luce come funzionano le strategie sopra elencate di riduzione della complessità e della pluralità e quanto è difficoltoso, per lo studioso contemporaneo, continuare a servirsi della categoria di «magia»<sup>18</sup>.

Trascrizione di P. Lugd. Bat. 19 20 secondo l'edizione in *Supplementum Magicum* 1 35.

† † † † [† † † (?)]  
 † X(ριστὸς) προεκ[ηρύχθη]  
 † X(ριστὸς) ἐφάνη  
 † X(ριστὸς) ἔπαθεν  
 † X(ριστὸς) ἀπέθανεν  
 † X(ριστὸς) ἀνηγέρθη  
 † X(ριστὸς) ἀνελήμφθη  
 † X(ριστὸς) βασιλεύει  
 X(ριστὸς) σφίξει Οὐίβιον  
 ὃν ἔτεκεν Γενναία  
 ἀπὸ παντὸς πυρετοῦ  
 καὶ παντὸς ῥίγους  
 [ . ] ἀμφημερινοῦ  
 καθημερινοῦ,  
 ἥδη ἥδη, ταχὺ ταχύ  
 † † † † † † † †

Il papiro risale al VI secolo d.C., non è noto il luogo di provenienza; misura 5,5 x 10,7 cm ed è stato piegato otto volte in senso orizzontale e una in verticale<sup>19</sup>. Si tratta di amuleto contro la febbre, una tipologia di papiro 'iatro-magico' assai diffusa<sup>20</sup>.

La prima domanda che ci si vorrebbe qui porre è: fino a che punto è possibile parlare di 'magia' in casi come questo?

L'idea di una rigida linea di demarcazione tra quelle che oggi siamo abituati a chiamare 'medicina' e 'magia' nell'antichità è piuttosto difficile da sostenere. Prima di tutto perché si tratta di concetti che hanno avuto una loro storia ed una loro evoluzione il

<sup>18</sup> La bibliografia sulla 'magia' nel mondo antico è vasta: ci si limita qui a segnalare GRAF 2009, *Magika hiera* 1991, JANOWITZ 2001, *Metamorphosis* 2002, DICKIE 2001.

<sup>19</sup> Vedi DE BRUYN 2011, pp. 163-216, DE BRUYN 2015, pp. 271-292, DE HARO SANCHEZ 2012, pp. 159-169, CARLIG, DE HARO SANCHEZ 2015, pp. 69-83; per un commento completo al papiro vedi HORSLEY 1987 pp. 114-119.

<sup>20</sup> Vedi ad esempio *PGM VII*, 218-221, in cui il papiro deve essere portato come amuleto, *PGM VII*, 213-214, *PGM XVIIIa*, 1-4, *PGM XVIIIb*, 1-7.

cui peso portano inevitabilmente con sé<sup>21</sup>; in secondo luogo, gli stessi autori antichi, anche quelli ritenuti più vicini al pensiero ‘scientifico’, mostrano di avere in proposito posizioni decisamente più sfumate. Galeno<sup>22</sup> (II secolo d.C.) nelle sue opere si confronta spesso con l’uso di dispositivi che potremmo raggruppare sotto il termine di ‘amuleti’<sup>23</sup>. All’inizio del libro quarto del *De Simplicium Medicamentorum Facultatibus* ci si trova dinanzi ad un vero e proprio attacco al medico Panfilo, colpevole, secondo l’autore, di essersi rivolto alla γοητεία<sup>24</sup>, alle formule rituali e agli amuleti; la posizione di Galeno muta tuttavia nel corso dell’opera (6.3.10; 9.2.19-21) arrivando a prendere in considerazione che alcune sostanze e materiali possano esercitare il proprio effetto terapeutico rimanendo a contatto col corpo del paziente. Il passo davvero interessante proviene da una citazione di un’opera perduta di Galeno contenuta nei *Therapeutica* di Alessandro di Tralles<sup>25</sup> di cui si riporta di seguito una traduzione: «Alcuni ritengono che l’uso di formule sia simile ai racconti delle vecchiette, come anche io ho a lungo creduto; ma col tempo, grazie all’evidenza, sono giunto a pensare che vi sia un potere in queste formule. Nel caso di punture di scorpione e ossi bloccati in gola che vengono subito risputati ho potuto fare esperienza della loro efficacia; ci sono poi altri casi nei vari campi in cui le formule raggiungono il proprio scopo»<sup>26</sup>.

Galeno si trova qui a constatare l’efficacia di una serie di rimedi provenienti da tradizioni diffuse nel Mediterraneo antico che vengono quindi inclusi nelle sue raccolte di dispositivi terapeutici pur con le riflessioni sopra riportate. Un quadro per alcuni versi simile si trova in Plinio il Vecchio<sup>27</sup>, in forma però più complessa, poiché quella di Plinio è una delle più importanti riflessioni in ambito romano sullo statuto delle pratiche rituali e sul termine *magia*<sup>28</sup>. Ci si limiterà qui a porre in evidenza alcuni punti interessanti: pur parlando, al principio del libro trentesimo, di *magicas vanitates*, l’autore romano riconosce che la ‘magia’ è *ars* e *scientia*, un insieme di tradizioni dotate di *corpora* di conoscenze e di specialisti, conoscenze che come tali trovano il proprio posto nella

<sup>21</sup> Uno studio ancora molto utile in questo senso è TAMBIAH 1990, in particolare capitoli 1, 2; vedi anche LLOYD 1979 e i contributi raccolti in *Magic and rationality* 2004.

<sup>22</sup> Per il problema dell’atteggiamento di Galeno verso queste tradizioni rituali vedi JOUANNA 2011, pp. 47-77.

<sup>23</sup> I termini greci sono vari: φυλακτήριον, περιπτρον, ἀποτρόπαιον, περιάμμα, τέλεσμα, βασκάνιον, προσβασκάνιον; vedi KOTANSKY 1991, pp. 107-137.

<sup>24</sup> Termine solitamente utilizzato in giudizi di valore per intendere pratiche rituali ritenute scorrette o inefficaci.

<sup>25</sup> Vedi a proposito GUARDASOLE 2004, pp. 218-234.

<sup>26</sup> ALEX. TRALL. *Therapeutica* 11.1.

<sup>27</sup> Vedi CRIPPA 2003, pp. V-XXII.

<sup>28</sup> Vedi GAROSI 1976, pp. 13-92.

sua opera enciclopedica. La posizione di Plinio nel caso dell'uso di formule si manifesta più chiaramente in 2.140-141: «Exstat annalium memoria sacris quibusdam et precationibus vel cogi fulmina vel impetrari (...) varia in hoc vitae sententia et pro cuiusque animo. imperare naturae sacra audacis est credere, nec minus hebetis beneficiis abrogare vires, (...) quam ob rem sint ista ut rerum naturae libuit, alias certa alias dubia, aliis probata aliis damnanda: nos de cetero quae sunt in his memorabilia non omitemus».

Plinio stesso riconosce quindi la presenza di rituali e conoscenze tradizionali che sarebbe ottuso (*hebetis*) relegare semplicemente nell'oblio dei racconti delle anziane donne. Si tratta infatti di saperi che entrano in gioco a pieno titolo anche nella *religio*. Ci sembra che il papiro terapeutico preso in considerazione possa collocarsi a pieno titolo in questo insieme di conoscenze e pratiche, sulle quali il giudizio di Plinio e Galeno non è mai netto e definitivo ma soggetto a cambiamenti a seconda della situazione e dell'opinione dell'autore. Il documento in questione ha però una particolarità: è interamente di matrice cristiana; o meglio, fa riferimento ad un orizzonte culturale in cui il cristianesimo ha assimilato o rielaborato un vasto insieme di saperi e mondi culturali. Questo ci consente di vedere come potrebbero aver funzionato concretamente le strategie descritte da Brown e altri studiosi citati. Come punto di partenza si possono considerare i segni grafici disegnati intorno alla formula vera e propria<sup>29</sup>: la stessa varietà e complessità delle risorse grafiche<sup>30</sup> che ci si aspetterebbe di vedere utilizzate nel rituale è considerevolmente ridotta (come in molti papiri di questo tipo) e va in una precisa direzione, ovvero quella del monoteismo cristiano: vi si trovano infatti solamente alcune croci e il cosiddetto staurogramma, composto dalla sovrapposizione delle lettere greche maiuscole tau e rho, che alcuni studiosi ritengono una tra le più antiche rappresentazioni pittografiche della crocifissione, anche se non mancano teorie relative al valore numerico delle lettere<sup>31</sup>. Non va sottovalutata l'importanza dei cosiddetti *Charaktères* di cui questi segni cristiani sembrano ricoprire il ruolo: Giorgio Raimondo Cardona ha messo in luce come la comprensione della funzione grafica, «modellizzazione primaria del pensiero», sia per noi occidentali contemporanei «seriamente limitata dal presupposto che si debba partire dalla codificazione della lingua»<sup>32</sup>; lo stesso studioso, per rimarcare la notevole importanza culturale e rituale di tali segni grafici, porta inoltre un esempio di rituale terapeutico navajo in cui all'enunciazione di rituali verbali si accompagna si

<sup>29</sup> Si tratta di una distinzione utile per l'analisi; nell'economia di queste formule ogni elemento concorre al raggiungimento di un determinato scopo secondo il proprio ruolo e la formula va vista come un insieme complesso, non composito.

<sup>30</sup> Vedi GORDON 2011, pp. 15-44.

<sup>31</sup> Vedi HURTADO 2006, pp. 207-226.

<sup>32</sup> CARDONA 2009, p. 31.

accompagna la preparazione di elaborati testi pittografici<sup>33</sup>. Quello che si può constatare nel documento analizzato è quindi una notevole riduzione della complessità rituale e la scelta di servirsi solamente dei segni afferenti alla religione cristiana, ritenendoli probabilmente più efficaci, dotati di maggiori δυνάμεις rispetto alla pluralità che caratterizza, ad esempio, i *PGM* o i rinvenimenti presso il sito della fontana di Anna Perenna a Roma<sup>34</sup>. In questo senso, l'amuleto pare aver recepito quello che Agostino d'Ippona scrive nel secondo libro del *De Doctrina Christiana* (396-398 d.C.): i linguaggi, secondo la teoria del vescovo d'Ippona, sono frutto di convenzioni<sup>35</sup>, associazione di *signa* e significati, come tra gli uomini, così tra tutti gli esseri che risiedono nel mondo, tra cui i demoni. Per 'tagliare' i perniciosi canali di comunicazione con i demoni è quindi sufficiente non utilizzare determinati *signa*, espediente che ridurrà al silenzio il dialogo degli uomini con questi esseri<sup>36</sup>.

«Tutte queste cose (gli artifici della *superstitio*) hanno tanto valore quanto loro ne presta la presunzione degli animi, alleata con i demoni mediante una specie di comune linguaggio. Tutte poi sono piene di pestilenziale curiosità, di inquietudine tormentosa e di asservimento mortale. Hanno colpito la fantasia dell'uomo non perché valessero qualcosa ma perché hanno colpito e le si è prese in considerazione quasi fossero segni, ed hanno cominciato a valere; e per questo motivo si presentano diversamente alle diverse persone, cioè a ciascuno secondo quello che pensa o presume. Difatti quegli spiriti, che si prefiggono di ingannare, procurano a ciascuno cose corrispondenti a quelle da cui vedono essere ciascuno intrappolato mediante le sue congetture e i consensi che dà (...). Così è di quei segni con cui ci si procura la sciagurata connivenza con i demoni: essi valgono secondo le attribuzioni date da ciascuno. Questo appare nella maniera più lampante nel rito degli àuguri, i quali, e prima di osservare i segni e quando posseggono i segni osservati, si danno da fare per non vedere il volo degli uccelli e non udire la loro voce. In effetti, questi segni sono nulli, se non vi si aggiunge il giudizio consenziente di chi li ha osservati»<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> CARDONA 2009, p. 126.

<sup>34</sup> Vedi i contributi in *Contesti magici* 2013.

<sup>35</sup> Vedi MANETTI 1987, pp. 226-241.

<sup>36</sup> Vedi GRAF 2002, pp. 87-103, GRAF 2013, pp. 289-300.

<sup>37</sup> *Aug. De Doctr. Chr.*, 2, 24, 37: *Quae omnia tantum valent quantum praesumptione animorum quasi communi quadam lingua cum daemonibus foederata sunt. Quae tamen plena sunt omnia pestiferae curiositatis, cruciantis sollicitudinis, mortiferae servitutis. Non enim quia valebant animadversa sunt, sed animadvertendo atque signando factum est ut valerent. Et ideo diversis diverse proveniunt secundum cogitationes et praesumptiones suas. Illi enim spiritus qui decipere volunt talia procurant cuique, qualibus eum irretitum per suspiciones et consensiones eius vident. (...); Sic etiam illa signa, quibus perniciose daemonum societas comparatur, pro cuiusque observationibus valent. Quod manifestissime ostendit ritus augurum, qui et antequam observent et posteaquam*

Per interrompere ogni comunione con gli esseri soprannaturali ritenuti negativi è sufficiente dismettere determinati linguaggi, che, si può essere portati a pensare, corrispondono ai «linguaggi» rituali delle tradizioni non cristiane. I segni «demoniaci» sono efficaci solo finché qualcuno continua a servirsene alimentando la loro opera ingannatrice. Agostino, come tutti gli intellettuali cristiani (e come Plinio e Galeno quando cercano di tracciare i confini di una *scientia*) non taccia le pratiche rituali scorrette di inefficacia, ma le dipinge come errori in termini di potenza e di cosmologia: l'unico potere a cui rivolgersi è quello emanato dal dio cristiano e da Gesù suo figlio, collocati al vertice dell'universo, in contrasto coi demoni che vivono in basso e sono connotati negativamente<sup>38</sup>. Non si intende qui affermare che lo scopo dichiarato dei polemisti cristiani fosse quello di cristianizzare quella che descrivevano come magia, ma mettere in luce le conseguenze di determinate strategie di riduzione della complessità e subordinazione delle tradizioni avversarie attraverso i loro effetti sui «linguaggi» rituali del Mediterraneo tardoantico di cui parla Brown. Non vi è dubbio che cristiani stessi manifestassero la volontà di porre un freno alla diffusione di forme rituali 'cristianizzate' di cui il papiro in questione è esempio, e d'altra parte il loro argomento principale nelle controversie e nelle invettive restava la superiore δύναμις del nome di Gesù, come chiaramente espresso dal religioso egiziano Scenute d'Atripe<sup>39</sup> il quale, di fronte a un governatore che porta al dito un artiglio di sciacallo su consiglio di un monaco cristiano, non ne nega l'efficacia ma si produce in un elogio del potere del nome di Gesù come luce che dall'apice del mondo può giungere sulla terra ad ogni uomo. Anche questo elemento può essere ritrovato in P. Lugd. Bat. 19 20: l'unico nome di essere soprannaturale più volte riportato è Gesù (Χριστός), che domina la scena nella più totale assenza di altri tipi di divinità. I nomi di esseri inseriti nelle formule rituali rivestono anch'essi grande importanza<sup>40</sup> ed hanno funzioni che variano a seconda del loro ruolo; spesso, il rituale costruisce una vera e propria cosmovisione servendosi di tali elementi e in tal caso è ipotizzabile che il rituale in analisi preveda un cosmo dominato dalla presenza del figlio del dio cristiano. La voce di un cristiano di lingua greca può contribuire ad approfondire questo aspetto: nel primo libro dell'opera *Contra Celsum* (1.24-25) Origene di Alessandria (185-254 d.C.) risponde alle affermazioni del filosofo Celso, secondo cui non vi sarebbe alcuna differen-

---

*observata signa tenuerint, id agunt ne videant volatus aut audiant voces avium, quia nulla ista signa sunt, nisi consensus observantis accedat.*

<sup>38</sup> GRAF 2013, p. 94 scrive «The difference between the miracles of magicians and the saints, then, is not one of action or of cosmology, it is one of magnitude: the miracles of a magician are smaller». Gli operatori rituali non cristiani, in effetti, sono dotati di poteri minori, ma questi poteri sono inferiori proprio poiché provengono da fonti che, nella struttura del cosmo, si collocano in basso, come nota Peter Brown.

<sup>39</sup> *Contra Origenistas*, 821.

<sup>40</sup> Vedi TAMBIAH 1968, pp. 175-208.

za nell'utilizzare una denominazione greca, indiana oppure egizia per il «dio di tutte le cose», τὸν ἐπὶ πᾶσι θεὸν<sup>41</sup>. Origene non può concordare con questa posizione e nella sua replica vengono chiamate in causa le tradizioni rituali e i loro 'linguaggi'. La *μαγεία*, scrive, non è, come alcuni ritengono, *πρᾶγμα ἀσύστατον*, bensì *συνεστὸς μὲν λόγους δ' ἔχον σφόδρα ὀλίγοις γνωσκομένους*<sup>42</sup>; si tratta quindi, secondo l'alessandrino, di un insieme di pratiche rituali e saperi dotati di ordine e di precise regole, le quali gli sono ben note e non vengono messe in discussione; una opinione simile a quella espressa da Plinio il Vecchio quando parla di *ars* e *scientia* riferendosi alla *magia*. Quella che si presenta come un'apologia della pratiche magiche è in realtà funzionale alla rielaborazione in chiave monoteista della *μαγεία*: i nomi<sup>43</sup> di divinità di cui questa si serve non possono essere tradotti e non è perciò indifferente l'utilizzo di un nome persiano o egizio, poiché il potere, la *δύναμις*, deriva dal pronunciare questi nomi secondo una sequenza fonica che li tiene insieme come fili di una trama<sup>44</sup>. Non tutti i nomi sono però sullo stesso piano: da una parte, i nomi di divinità persiane ed egizie sono efficaci in relazione a determinati demoni terrestri, che hanno poteri circoscritti, dall'altra nomi quali Sabaoth o Adonai<sup>45</sup> si richiamano ad una *θεολόγια* riferita al dio di tutte le cose<sup>46</sup>. Lo stesso vale per il nome di Gesù, che molte volte ha dimostrato di essere in grado di vincere sui demoni con la propria potenza, associato all'esposizione dei racconti che lo riguardano<sup>47</sup> (*ἀπαγγελίας τῶν περὶ αὐτὸν ἱστοριῶν*): quest'ultimo elemento è assai rilevante poiché l'uso di nomi di entità divine accompagnato da brevi sezioni di tipo narrativo in formule rituali non può non richiamare la funzione di quelle che vengono classificate dagli studiosi come *historiolae*<sup>48</sup>, tasselli estremamente importanti nelle complesse costruzioni testimoniate tra gli altri dai *PGM* e che ritroviamo anche nell'amuleto analizzato, sotto forma di un

<sup>41</sup> ORIGENES *Cels.* 1.24.138-139.

<sup>42</sup> ORIGENES *Cels.* 1.24.139: «(...) non è una pratica assolutamente incoerente (...) ma un sistema coerente che possiede principi noti soltanto a pochissimi» traduzione di P. Ressa.

<sup>43</sup> Per la questione dei nomi divini in quest'opera, vedi DILLON 1985, pp. 203-212, KEOUGH 2009, pp. 205-215.

<sup>44</sup> Traduco la metafora di Origene, *μετὰ τινοῦ τοῦ συνυφοῦς αὐτοῖς εἰρμοῦ*; le stesse considerazioni si ritrovano in IAMB. *Myst.* 7.4, in cui il filosofo neoplatonico sostiene che gli *ἄσημα ὀνόματα* sono essenziali per la *communio loquendi cum diis* e hanno un preciso uso rituale. È d'altra parte nota l'importanza di tali nomi e in generale delle *voces magicae* nei riti vocali tra cui quelli provenienti dalla raccolta dei *PGM*; a tal proposito vedi CRIPPA 2015, pp. 239-250.

<sup>45</sup> Sono nomi il cui uso è attestato nelle formule dei *PGM*; si veda ad esempio *PGM* I, 262-347, *PGMXXIIb*, 1-26.

<sup>46</sup> ORIGENES *Cels.* 1.24.140.

<sup>47</sup> ORIGENES *Cels.* 1.6.

<sup>48</sup> Sulle *historiolae* le loro funzioni, vedi FRANKFURTER 1995, pp. 457-476.



Credo<sup>49</sup> che compendia i punti salienti delle imprese del figlio del dio. Le prime sette righe di testo sono infatti occupate da brevi espressioni di cui alcune riflettono la formula del Credo niceno-costantinopolitano, altre riprendono forme non ufficiali di Credo. Ci si trova quindi dinanzi ad un uso di risorse di tipo cristiano monoteista allo scopo di avere accesso ad un potere divino che possa ottenere il risultato richiesto; il tutto avviene tuttavia secondo modalità tipiche delle pratiche rituali, ampiamente diffuse nel mondo antico, che gli studiosi moderni hanno a lungo classificato come 'magia'. Il quadro che emerge da questa analisi cursoria mostra innanzitutto quanta cautela sia necessaria per muoversi tra le fonti di un'epoca di tale complessità, tra violente guerre di verità e strategie di riqualificazione delle tradizioni antiche. Gli strumenti interpretativi di Brown, affinati dalle considerazioni di altri studiosi e dal contributo degli studi antropologici degli ultimi anni, consentono di muoversi con maggiore profitto in queste epoche cruciali per la storia culturale dell'Occidente, in cui un fenomeno di portata ormai mondiale come il cristianesimo, allora ai primordi, si confrontava con una mole di tradizioni e saperi, riuscendo nell'intento di inglobarli e riscriverne in buona parte la storia.

---

<sup>49</sup> *Just. Dial.* 85.2 menziona l'uso del Credo per allontanare i demoni.

## BIBLIOGRAFIA

- ARNOLD 2009  
P. P. ARNOLD, *L'occupazione del paesaggio. Aztechi ed Europei nella valle del Messico*, Milano.
- AUGÉ 2007  
M. AUGÉ, *Il mestiere dell'antropologo*, Torino.
- BORGEAUD 2004  
P. BORGEAUD, *Aux origines de l'histoire des religions*, Paris.
- BORGEAUD 2010-2011  
P. BORGEAUD, 'Silent entrails': the devil, his demons, and Christian theories regarding ancient religions, «History of Religions» 50, 80-95.
- BOTTA 2006  
S. BOTTA, *La religione del Messico antico*, Roma.
- BRELICH 2007  
A. BRELICH, *Il politeismo*, Roma.
- BROWN 1996  
P. BROWN, *Il sacro e l'autorità. La cristianizzazione del mondo romano antico*, Roma.
- BROWN 2001  
P. BROWN, *Genesi della tarda antichità*, Torino.
- CARDONA 2009  
G. R. CARDONA, *Antropologia della scrittura*, Torino.
- CARLIG, DE HARO SANCHEZ 2015  
N. CARLIG, M. DE HARO SANCHEZ, *Amulettes ou exercices scolaires. Sur les difficultés de la catégorisation des papyrus chrétiens*, in *Écrire la magie*, 69-83.
- CAVALLO 2005  
G. CAVALLO, *Il calamo e il papiro*, Firenze.
- Contesti magici*  
M. PIRANOMONTE, F. SIMÓN, *Contesti magici. Contextos mágicos. Atti del Convegno internazionale*, Roma 2013.
- CRIPPA 2003  
*Plin l'Ancien, Histoire Naturelle XXX, Magie et Pharmacopée, Introduction et notes par S. CRIPPA, Texte établi et traduit par A. ERNOUT*, Paris.
- CRIPPA 2015  
S. CRIPPA, *Les savoirs des voix magiques. Réflexion sur la catégorie du rite*, in *Écrire la magie*, 239-250.
- DE BRUYN, DIJKSTRA 2011  
T. S. DE BRUYN, H. F. DIJKSTRA, *Greek amulets and formularies from Egypt containing Christian elements. A checklist of papyri, parchments, ostraka, and tablets*, «BAmSocP» 48, 163-216.
- DE HARO SANCHEZ 2012  
M. DE HARO SANCHEZ, *Texte et contexte des papyrus iatromagiques grecs: recherches sur les conditions matérielles de réalisation des formulaires et des amulettes*, in P. SCHUBERT (a cura di), *Actes du 26<sup>e</sup> Congrès International de Papyrologie, Genève, 16-21 août 2010*, Genève, 159-169.
- DICKIE 2001  
M. DICKIE, *Magic in the Greco-Roman world*, London.
- DIJKSTRA 2015  
H. F. DIJKSTRA, *The interplay between image and text. On greek amulets containing christian elements from late antique Egypt*, in D. BOSCHUNG, J. BREMMER (a cura di), *The materiality of magic*, Paderborn, 271-292.

DILLON 1985

J. DILLON, *The magical power of names in Origen and later Platonism*, in R. HANSON, H. CROUZEL (a cura di), *Origeniana Tertia*, Roma, 203-212.

DODDS 1965

E. R. DODDS, *Pagans and christians in an age of anxiety*, Cambridge.

*Écrire la magie*

M. DE HARO SANCHEZ (a cura di), *Écrire la magie dans l'antiquité, Actes du colloque international, Liège, 13-15 octobre 2011*, Liège 2015.

FABIETTI 2014

U. FABIETTI, *Materia sacra*, Milano.

FRANKFURTER 1995

D. FRANKFURTER, *Narrating power. The theory and practice of the magical "Historiola" in ritual spells*, in M. MEYER, P. MIRECKI (a cura di), *Ancient magic and ritual power. Essays deriving from the conference on magic in the ancient world, held at the University of Kansas, Lawrence, August 1992*, Leiden, 457-476.

FRANKFURTER 2005

D. FRANKFURTER, *Beyond Magic and Superstition*, in V. BURRUS (a cura di), *A people's history of Christianity, 2. Late ancient Christianity*, Minneapolis, 255-312.

FRANKFURTER 2007

D. FRANKFURTER, *Christianity and paganism, I: Egypt*, in A. CASIDAY, F. W. NORRIS (a cura di), *The Cambridge history of Christianity*, Cambridge, 173-188.

GAROSI 1976

R. GAROSI, *Indagine sulla formazione del concetto di magia nella cultura romana*, in P. XELLA (a cura di), *Magia. Studi di storia delle religioni in memoria di Raffaella Garosi*, Roma, 13-92.

GIARDINA 1999

A. GIARDINA, *Esplosione di tardoantico*, «Studi storici. Rivista trimestrale dell'Istituto Gramsci» 40, 157-180.

GORDON 2011

R. GORDON, *Signa nova et inaudita: the theory and practice of invented signs (Charaktères) in Graeco-Egyptian Magical Texts*, in A. PÉREZ JIMÉNEZ (a cura di), *Studia mystica, magica et mathematica ab amicis, sodalibus et discipulis Iosepho, Ludovico Calvo oblata*, Zaragoza, 15-44.

GRAF 2002

F. GRAF, *Augustine and magic*, in J. BREMMER, J. R. VEENSTRA (a cura di), *The metamorphosis of magic from late antiquity to the early modern period*, Leuven, 87-103.

GRAF 2009

F. GRAF, *La magia nel mondo antico*, Roma-Bari.

GRAF 2013

F. GRAF, *The christian transformation of magic*, in E. SUÁREZ DE LA TORRE, A. PÉREZ JIMÉNEZ (a cura di), *Mito y magia in Grecia y Roma*, Barcelona, 289-300.

GUARDASOLE 2004

A. GUARDASOLE, *L'héritage de Galien dans l'Œuvre d'Alexandre de Tralles*, in J. JOUANNA, J. LECLANT (a cura di), *La médecine grecque antique. Actes du 14e colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer les 10 et 11 octobre 2003*, Paris, 218-234.

HORSLEY 1987

J. H. R. HORSLEY, *New documents illustrating early christianity*, Sidney.

HURTADO 2006

L. HURTADO, *The staurogram in early christian manuscripts: the earliest visual reference to the crucified Jesus?*, in T. J. KRAUS, T. NICKLAS (a cura di), *New Testament manuscripts. Their text and their world*, Leiden, 207-226.

JANOWITZ 2002

N. JANOWITZ, *Magic in the Roman world: Pagans, Jews and Christians*, London.

KEOUGH 2009

S. W. J. KEOUGH, *Divine names in the Contra Celsum*, in G. HEIDL, R. SOMOS (a cura di), *Origeniana nona*, Leuven, 205-215.

LLOYD 1979

G. E. R. LLOYD, *Magic, reason and experience. Studies in the origin and development of greek science*, Cambridge.

*Magic and rationality*

H. F. J. HORSTMANSHOFF, M. STOL (a cura di), *Magic and rationality in ancient Near Eastern and Graeco-Roman medicine*, Leiden 2004.

*Magika hiera*

C. A. FARAONE, D. OBBINK (a cura di), *Magika hiera*, Oxford 1991.

MANETTI 1987

G. MANETTI, *Le teorie del segno nell'antichità classica*, Milano.

MASSA 2013

F. MASSA, *La guerre des vérités entre II et III siècles: stratégies chrétiennes de représentation de la fiction païenne*, «Pallas» 91, 121-134.

*Metamorphosis*

J. BREMMER (a cura di), *The metamorphosis of magic from late antiquity to the early modern period*, Leuven 2002.

PIRENNE-DELFORGE, SCHEID 2013

V. PIRENNE-DELFORGE, J. SCHEID, *Qu'est-ce qu'une «mutation religieuse»?», in C. BONNET, L. BRICAULT (a cura di), *Panthée. Religious transformations in the Graeco-Roman empire*, Leiden, 309-313.*

REMOTTI 2011

F. REMOTTI, *Cultura. Dalla complessità all'impoverimento*, Roma-Bari.

REMOTTI 2013

F. REMOTTI, *Fare umanità. I drammi dell'antropo-poiesi*, Roma-Bari.

SCHEID 2013

J. SCHEID, *Les dieux, l'état et l'individu*, Paris.

STROUMSA 1994

G. STROUMSA, *Early christianity as radical religion*, «Israel Oriental Studies» 14, 173-193.

TAMBIAH 1968

S. J. TAMBIAH, *The magical power of words*, «Man» 3, 2, 175-208.

TAMBIAH 1990

S. J. TAMBIAH, *Magic, science, religion and the scope of rationality*, Cambridge.

Emanuela MURGIA

Sacra peregrina *ad* Emona

#### ABSTRACT

The paper presents a summary of the *sacra peregrina* located in the *Colonia Iulia Emona*. Albeit the archaeological records quite scarce, the epigraphic evidence allows us, instead, to offer some thoughts about the role of *Mithra*, *Isis*, *Sarapis* and *Mater Magna* in the *pantheon* of the city.

#### KEYWORDS

*Colonia Iulia Emona*, “oriental deity”, *sacra peregrina*, *Mithra*, *Silvanus*, *Isis*, *Sarapis*, *Mater Magna*, *Oraea*.

Ai culti di *Emona* ho dedicato un'ampia ricerca, inserita nell'ambito di un progetto denominato *Fana, Tempia, Delubra. Corpus* dei luoghi di culto dell'Italia antica<sup>1</sup>; questo contributo ne costituisce un approfondimento. Esso è stato sviluppato tenendo conto che i cosiddetti 'culti orientali', compresi nella più vasta categoria dei *sacra peregrina*, siano da trattare in base al loro statuto, ovvero nella loro dimensione di *sacra publica* o *sacra privata*<sup>2</sup> e, più precisamente, secondo quattro specifici ambiti di indagine: la topografia del 'sacro', le testimonianze archeologiche, quelle epigrafiche e le pratiche rituali. Un'analisi così condotta permetterebbe di determinare caratteristiche, cronologia e statuto del culto, definire il profilo giuridico e sociale di sacerdoti e devoti, nonché il loro ruolo nell'organizzazione culturale, verificare eventuali specificità 'indigene'<sup>3</sup>.

Per quanto lo stato lacunoso della documentazione imponga evidenti limiti interpretativi, dati interessanti, credo, possano emergere dall'analisi delle poche fonti superstiti<sup>4</sup>.

Non sono state individuate evidenze archeologiche che attestino la presenza di un mitreo. Le testimonianze si limitano a tre *tituli*, attualmente irrimediabilmente, due dei quali, con molta probabilità, da espungere dal *corpus* mitriaco. Si tratta, nella fattispecie, dell'iscrizione [---] *M* (?) / [---] *QJuartus*, rinvenuta in località Mirje, nella cosiddetta

<sup>1</sup> Cfr. MURGIA 2018. Sulle finalità del progetto, cfr. SCHEID 2000, pp. 63-72, DE CAZANOVE, SCHEID 2008, pp. 699-705. Il progetto di inventariazione dei luoghi di culto di *Emona* e *Nauportus* è stato coordinato da John Scheid, del Collège de France, Marjeta Šašel Kos, dell'Institute of Archaeology, Research Centre of the Slovenian Academy of Sciences and Arts, Federica Fontana, del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Trieste. L'attività di ricerca è stata condotta nell'ambito del Progetto S.H.A.R.M. – *Supporting Human Assets in Research and Mobility*, cofinanziato con risorse a valere sul Fondo Sociale Europeo, Programma Operativo della Regione Autonoma Friuli Venezia Giulia 2007/13 – Obiettivo 2 – Asse 5 Transnazionalità e Interregionalità. Sui culti di *Emona*, cfr. anche ŠAŠEL KOS 2008, pp. 687-710; ŠAŠEL KOS 2012, pp. 105-122, MURGIA 2015, pp. 253-264.

<sup>2</sup> BONNET 2006, p. 8.

<sup>3</sup> VAN ANDRINGA, VAN HAEPEREN 2009, p. 26.

<sup>4</sup> Escludo la dedica [*I(ovi)*] *O(ptimo) M(aximo) D(epulsori)* / [-] *Valerius / Aelianus / sign(ifer) leg(ionis) XIII G(eminae) / ex voto*, *AII* 157; PFLAUM 1955, p. 447, n. 10; SELEM 1980, p. 233, n. 12; *CCID* 273; *RINMS* 17; ŠAŠEL KOS 1999, p. 122, fig. 2; ŠAŠEL KOS 2008, pp. 692-693; EDR128992; *Lupa* 9241. Reputo, infatti, che l'invocazione sia a *IOM Depulsor* piuttosto che a *IOM Dolichenus*, cfr. MURGIA 2018. L'iscrizione fu trovata nel 1911 durante gli scavi condotti a Mirje da Schmid nella Casa IV, la cosiddetta "Goldsmith's house", insieme ad altri tre altari, dedicati a *Victoria*. Le iscrizioni si trovavano addossate alla parete della stanza 8. Attualmente conservata presso il Narodni Muzej Slovenije – National Museum of Slovenia (n. inv. L. 71). Datata alla seconda metà del II secolo d.C. o alla seconda metà del III secolo d.C. Non direttamente collegabile alla sfera religiosa anche la serie di lucerne con testa di *Iuppiter Ammon*, PETRU 1972, tav. 46, n. 674, tav. 98, n. 9, ŠAŠEL KOS 2012, p. 115.

Casa VIII, e datata tra il II e il III secolo d.C.<sup>5</sup>: essa è con tutta evidenza troppo lacunosa per essere considerata *tout court* testimonianza del culto a *Mithra* (fig. 1). Da escludere, per il medesimo motivo, anche l'ara con dedica ----- / [-- s]acru[m ---] / [---]M[---] / -----, rinvenuta a Gradišče, Ilirska Bistrica<sup>6</sup> (fig. 2).

Il documento più significativo è rappresentato da un'ara in calcare, senza una precisa indicazione di provenienza, datata tra il I e il III secolo d.C.; la trascrizione del testo è la seguente: *D(eo) I(nvicto) M(ithrae) / Silvano Augusto / sac(rum) Blastia / C(---) E(---) B(---) [---] / -----?*<sup>7</sup>.

Il contenuto del messaggio scritto è di grande interesse sia per l'associazione di *Silvanus* e *Mithra* quali destinatari del culto, sia per l'identità dell'offerente, *Blastia*.

È stato chiarito come quello a Silvano fosse tra i culti più diffusi in area centro-adriatica, tanto sulla costa occidentale, quanto in quella dalmata; la molteplicità delle competenze del dio è rivelata dalla varietà dei suoi epiteti (*Augustus, Castrensis, Cohortalis, Communis, Conservator, Domesticus, Messor, Silvester, Saxanus, etc.*)<sup>8</sup>, a volte strettamente legati ad una dimensione culturale italica, talaltra espressione di una connessione con realtà indigene. Proprio queste peculiarità culturali impongono uno studio di contesto<sup>9</sup>.

Nel caso di *Emona* non è possibile chiarire quale fosse la specificità di Silvano, visto che l'iscrizione in questione è l'unica fonte disponibile a riguardo<sup>10</sup>. Il dio è definito *Augustus*, epiteto piuttosto comune in area nord-adriatica: si pensi ad Aquileia, dove è riportato nel 75% delle dediche al dio<sup>11</sup> o al territorio di *Tergeste* dove ricorre due volte su tre<sup>12</sup>.

<sup>5</sup> Dimensioni supposte: 14 × 14 × 13 cm. Datata tra il II e il III secolo d.C. Testo secondo EDR152850. *AIJ* 167; *CIMRM*, 1462; *CUNTZ* 1913, p. 209, n. 15; *SELEM* 1980, pp. 77-78, n. 2: *[I(nvicto)] / M(ithrae) / ... Quartus ...*. Propone in alternativa *[M(atri)] / M(agnae)*.

<sup>6</sup> Dimensioni supposte: 16 × 19 × 13 cm. *InscrIt* 10, 4, 374; EDR156367.

<sup>7</sup> *ILJug* 302; *CIMRM* II, 1463; *SELEM* 1980, p. 77, n. 1; EDR152839.

<sup>8</sup> GIORCELLI BERSANI 2001, p. 43 osserva «una notevole diffusione di Silvano nell'epigrafia sacra cisalpina e transalpina: dio agreste, protettore di boschi e foreste e quindi di pastori e montanari, ma pure di cavapietre, di legnaioli e di battellieri che, nelle aree alpine, si occupavano della fluitazione del legname; da non trascurare la valenza di divinità infernale [...]. Silvano compare anche come protettore dei cacciatori [...] spesso in coppia con Diana». Sul culto di Silvano, DÉSZPA 2012.

<sup>9</sup> MATIJAŠIĆ, TASSAUX 2000, p. 91, PACI 2000, p. 163. ŠAŠEL KOS 2001, p. 310 specifica come sia pressoché impossibile determinare le specificità locali di *Silvanus*, se non in presenza di fonti iconografiche.

<sup>10</sup> Da Strahomer, nei dintorni di Ig, proviene una dedica a *Silvanus Santus* ritenuta, però, falsa, *CIL* III, 396\*, ŠAŠEL KOS 2008, p. 698.

<sup>11</sup> GREGORI 2009, p. 313.

<sup>12</sup> *CIL* V, 485, *InscrIt* 10, 3, 2, EDR007628 (Koper / Capodistria): *Si[lvano] / Aug[usto] sa[crum] / Q[uintus] Appule[ius] / [E]pagath[us] / v[otum] s[oluit] l[ibens] m[erito]*; *CIL* V, 429, *InscrIt* 10, 3, 107, EDR007724 (Veli Mlun / Milino Grande): *Silvano / v[otum] s[oluit]*; *CIL* V, 424, *InscrIt* 10, 3, 196,

Qui, peraltro, l'appellativo potrebbe assumere un valore particolare<sup>13</sup>, soprattutto in considerazione del fatto che in ambito urbano, *Silvanus* è venerato come *Castrensis*<sup>14</sup>, in opposizione ad *agrestis*, *rusticus* o *silvester*<sup>15</sup>.

L'aspetto rilevante per l'interpretazione della dedica emonense è rappresentato, dunque, dall'associazione con *Mithra*.

Nel suo lavoro sul culto di *Silvanus*, Peter F. Dorcey constatava che «it is significant that the two gods are never portrayed or named on inscriptions together»<sup>16</sup>: l'iscrizione di *Emona* costituirebbe, dunque, un *hapax*. L'eccezionalità di tale accostamento è tale da essere stata considerata una anomalia da Alison B. Griffith, che ha dubitato, proprio per questo, della corretta trascrizione del formulario votivo. Sarebbero, infatti, atipiche sia una coordinazione per asindeto dei due teonimi sia una «amalgamation» tra le due divinità<sup>17</sup>.

Ora, pur condividendo l'idea che tra *Silvanus* e *Mithra* non sussista una fusione, non si può negare che, per quanto raramente, la presenza di *Silvanus* sia registrata in diversi contesti mitriaci<sup>18</sup>.

---

EDR007813 (Labin / Albona, Čepić / Ceppich): *Silvano / Aug(usto) / C(aius) Aquilius Celer / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.

<sup>13</sup> L'aggettivazione *Augustus/-a* di teonimi locali è considerata una legittimazione religiosa ufficiale, cfr. GIORCELLI BERSANI 1999, pp. 54-56. La questione rimane, invece, aperta per PANCIERA 2003, pp. 215-239, PANCIERA 2006, pp. 521-540, GREGORI 2009, p. 307. Anche ZACCARIA 2008a, pp. 234-236, osserva come l'epiteto *Augustus/-a* sia attribuito a «divinità fortemente radicate nel territorio». Non entro, tuttavia, qui nel merito del presunto processo di *interpretatio romana* che, secondo alcuni, avrebbe trasformato un dio autoctono in *Silvanus*, cfr. con varie opinioni, SELEM 1980, p. 77, SELEM 2009, p. 469, DZINO 2012, pp. 261-279, LULIĆ 2014, pp. 37-51, PERINIĆ 2016, DZINO 2018, pp. 108-124.

<sup>14</sup> *CIL* V, 524, *InscrIt* 10, 4, 18, EDR007325. Ricordo, inoltre, la dedica rinvenuta ad Aurisina (Trieste), in località Iveri, e riferita dubitativamente a *Silvanus*: *InscrIt* 10, 4, 305, EDR007601: [*S(silvano)? / A(ugusto) s(acrum)*] / [---]eme[---] / -----

<sup>15</sup> Cfr. ZACCARIA 2000. Al dio, protettore dei boschi e delle selve, erano dedicati un *fons* e un *lucus* sulla sommità del colle di San Giusto (*CIL* V, 8203, *InscrIt* 10, 4, 19, EDR007326) e sembra fosse preposto un *collegium* di *cultores*, cui appartenevano, con ogni probabilità anche due *aediles* (*CIL* V, 558, *InscrIt* 10, 4, 69, *AE* 2000, 596, EDR093874; *CIL* V, 8202, *InscrIt* 10, 4, 67, *AE* 2000, 597, EDR007486).

<sup>16</sup> DORCEY 1992, p. 83.

<sup>17</sup> GRIFFITH 2006, pp. 60-61.

<sup>18</sup> MATIJAŠIĆ, TASSAUX 2000, pp. 80, 90 ricordano, inoltre, il caso di *C. Iulius Crysgonus*, che a Pola avrebbe offerto una dedica a *Silvanus daeus santus* (*CIL* V, 8136, *InscrIt* 10, 1, 596, EDR138907), una a *IOM* (*CIL* V, 13, *InscrIt* 10, 1, 10, EDR135034), una a *Mithra* (*CIL* V, 8132, *InscrIt* 10, 1, 594, EDR138903) e una a *Nemesis Augusta* (*CIL* V, 8135, *InscrIt* 10, 1, 595, EDR138905). Si potrebbero, inoltre considerare, con la dovuta prudenza, anche le dediche che menzionano *Sol*, come, per esempio, *CIL* VI, 590, *CIMRM* 565: *Silvano / donum / dedit // M. Aurelius Bas/sus s(a)c(er)d(o)s / Solis de s/uo fecit / acu(am) sallire*. Sull'identificazione di *Invictus Deus Sol* con *Mithra*, cfr. CHIRASSI COLOMBO 1979, pp. 649-672. Su *M. Aurelius Bassus*, attivo nella media età imperiale, RÜPKE, GLOCK 2005, p. 799. Non



Dal *Mithraeum* III, a *Poetovio*, infatti, proviene un rilievo frammentario con una scena di culto dove sarebbero rappresentati *Silvanus* con un cane e un *togatus*; l'immagine è accompagnata dalla dedica *Fla(vius) Iustianus [pro sal(ute) sua suorum]que omniu[m]*<sup>19</sup>.

Se alcuni dubbi sussistono circa la presenza di *Silvanus* nel *Mithreum* III ad *Aquincum*<sup>20</sup> e nello *spelaeum* di Močići in *Dalmatia*<sup>21</sup>, è sicuramente ad Ostia che si rileva il numero più consistente di testimonianze: Silvano, infatti, è raffigurato nel mosaico policromo (prima metà del III secolo d.C.) che decorava una nicchia di uno degli ambienti adiacenti al cosiddetto mitreo del Palazzo Imperiale<sup>22</sup>; compare entro edicola su un rilievo in marmo (III secolo d.C.) nel mitreo Aldobrandini<sup>23</sup>, ed è, infine, ricordato nella dedica di *Hermes* (secondo quarto del III secolo d.C.) dal mitreo della *Planta pedis*<sup>24</sup>. Secondo Raffaella Marchesini la presenza di *Silvanus* in contesti mitriaci ostiensi sarebbe da cercare nelle competenze di tutela che questi aveva anche sulla vita agraria e pastorale. Con il *Genius loci* ed *Hercules*, il dio era venerato tra gli *horreari*, tra quanti lavoravano nei magazzini di stoccaggio e distribuzione del grano<sup>25</sup>; «proprio l'aspetto della fertilità, insieme alla componente agricola, sembra costituire quel *fil rouge* che collega il culto di Silvano a quello di *Mithra*, aspetto che ad Ostia, per tramite del grano, sembra caratterizzare in modo particolare il culto di *Mithra*»<sup>26</sup>.

In considerazione delle testimonianze ostiensi e dell'interpretazione che ne è stata proposta, non è da escludere che anche ad *Emona* *Silvanus* e *Mithra* siano stati oggetto, in virtù di comuni competenze sulla fertilità e 'rigenerazione'<sup>27</sup>, di una dedica congiunta da parte di *Blastia*.

---

sarebbe, invece, pertinente al mitreo dei *castra peregrina* a Roma l'ara con iscrizione *Aemilius Alcimus / princeps peregr(inorum) / simulacrum Silvani / addito pronao / incendio consumtum / restituit*, *AE* 1995, 175, EDR003001, PANCIERA 1995, p. 350, n. 239.

<sup>19</sup> *AIJ* 342, SELEM 1980, p. 133, n. 96, *CIMRM* II, 1604-1605, fig. 411.

<sup>20</sup> *CIMRM* 1764.

<sup>21</sup> RENDIĆ-MIOČEVIĆ 1953. MATIJAŠIĆ, TASSAUX 2000, p. 90.

<sup>22</sup> *MMM* II, pp. 240-241, n. 83a, fig. 73, BECATTI 1954, pp. 56-57, tav. X, *CIMRM* I, p. 126, n. 252, BECATTI 1961, pp. 167-168, n. 310, tav. CCXI.

<sup>23</sup> BECATTI 1954, p. 43, tav. V.2, *CIMRM* I, p. 121, n. 236.

<sup>24</sup> BECATTI 1954, p. 84, *CIMRM* I, p. 133, n. 276, FLORIANI SQUARCIAPINO 1962, p. 48, ZEVI 2001, p. 195, fig. 22.

<sup>25</sup> DORCEY 1992, pp. 17-28, RICKMAN 1971, pp. 312-315, VAN HAEPEREN 2010, p. 251, SALIDO DOMINGUEZ 2012, pp. 310-341.

<sup>26</sup> MARCHESINI 2012-2013, p. 153.

<sup>27</sup> Ricordo il *Mithra frugifer* del mitreo del *tribunus laticlavus* ad *Aquincum*, KOCIS 1989, pp. 81-92, MADARASSY 1991, pp. 207-211, *AE* 1993, 1308-1309; la dedica *Soli deo / Sex(tus) Cornel(ius) / Antiochus / stellam / et fructifer(am arborem?) ex vis(u) / lib(ens) pos(uit)*, *CIMRM* 1876, *AE* 1993, 1252, *CIL* III, 8686,

A questo proposito, l'onomastica dell'offerente ha provocato una vivace discussione: la maggior parte degli studiosi ha considerato *Blastia* una donna<sup>28</sup>, ad eccezione di Manfred Clauss, secondo il quale si tratterebbe con certezza di un uomo di condizione peregrina<sup>29</sup>, e di Aleš Chalupa, che pur riconoscendo come accettabili su base linguistica e onomastica entrambe le ipotesi, ha ritenuto più probabile che la dedica fosse stata posta da un uomo<sup>30</sup>. Così pure scettica sulla possibilità che si tratti di una donna Alison B. Griffith<sup>31</sup>, che ha constatato l'unicità del nome *Blastia* rispetto ai più diffusi *Blaste*, *Blastus* e *Blastion*<sup>32</sup> e ha, dunque, preferito escludere la dedica emonense dalle fonti che testimonierebbero la presenza femminile tra i devoti di *Mithra*. Allo stato attuale, non è possibile dirimere la questione.

Come per *Mithra*, anche per quanto riguarda *Mater Magna* non esistono resti archeologici attribuibili con certezza ad un santuario. Le iscrizioni offrono, tuttavia, una interessante base dati per l'analisi del culto<sup>33</sup>.

La dedica più antica è stata datata al I secolo d.C. in base alla fase di introduzione del culto di *Mater Magna* proposta per Aquileia; il testo è il seguente: *M(atri) D(eum) M(agnae) / Clodia / L(uci) f(ilia) / Clementill(a)*<sup>34</sup> (fig. 3).

ILS 3943, AE 1994, 1346. Sull'interpretazione della dedica, ŠAŠEL Kos 1993, pp. 145-147, MILETIĆ 1998, pp. 69-78.

<sup>28</sup> Oltre alla bibliografia citata *supra*, cfr. anche MUSSIES 1982, nt. 12, DAVID 2000, pp. 128-129, BEDETTI, GRANINO CECERE 2013, p. 241.

<sup>29</sup> CLAUSS 1992, p. 160.

<sup>30</sup> CHALUPA 2005, p. 206. Secondo lo studioso, non contribuirebbe a dirimere la questione il confronto con i dedicanti a *Silvanus*: il numero di donne sarebbe infatti minimo, assestandosi intorno al 4,1% (cfr. DORCEY 1989, pp. 143-155, DORCEY 1992, pp. 124-134).

<sup>31</sup> GRIFFITH 2006, pp. 60-61.

<sup>32</sup> Per il greco *Blastus* cfr. SOLIN 1982, 962.

<sup>33</sup> Escludo dal novero delle testimonianze l'epigrafe funeraria di *C(aius) Attius Secundus* (143 x 65,5. Alt. lett.: 3-5) rinvenuta a Ljubljana o a Ig, attualmente murata nella cattedrale. CIL III, 3853; AIJ 181; SELEM 1980, pp. 198-199, n. 4, tav. 34; ŠAŠEL Kos 1998, pp. 335-336, 348-349, n. 5; AE 1998, 550; EDR135192; Lupa 3696. L'attribuzione al culto metroaco è stata, infatti, proposta sulla base di osservazioni onomastiche e iconografiche difficilmente condivisibili.

<sup>34</sup> Rinvenuta nell'aprile del 1898 in occasione di lavori edilizi in Levstikov Trg, attualmente conservata presso il Narodni Muzej Slovenije – National Museum of Slovenia (n. inv. L 46). Dimensioni: 48 x 23,5 x 18. Alt. lett.: 2,5 [ll. 1-2], 2 [l. 3], 1,6 [ll. 4-5]. CIL III, 14354, 8; MÓCSY 1959, 2/23; SWOBODA 1969, pp. 198-199, n. 3, fig. 2; SCHILLINGER 1979, pp. 70, 63; SELEM 1980, p. 197, n. 2, tav. 33, n. 2; CCCA 114; ZACCARIA 1985, p. 113, n. 53; TÓTH 1989, pp. 65-66, n. 3; RINMS 20; EDR128997; Lupa 9242.

È stata avanzata l'ipotesi<sup>35</sup> che la dedicante<sup>36</sup> fosse parente di quel *L. Clodius C. f. Vel(ina) Alpinus*<sup>37</sup>, che con il figlio *C. Clodius L. f. Cla(udia) Clemens*, pose ad *Emona* una dedica a *Hercules Aug(ustus)*<sup>38</sup>.

Questa circostanza - ovvero la parentela tra *Clementilla* e l'aquileiese *Clodius Alpinus* - mi sembra sia un significativo indizio di come ad *Emona* il culto alla *Mater* possa essere considerato un riflesso diretto di quello attestato nella colonia alto adriatica. Qui la cronologia del culto sembra attestarsi all'età claudio-neroniana, momento nel quale si assiste anche a Roma ad una riorganizzazione del culto metroaco<sup>39</sup>.

Un secondo altare, in calcare di Podpeč e datato su base paleografica al II secolo d.C., fu rinvenuto a Mirje da Schmid nella stanza 31 della Casa VI, detta anche "di *Oraea*", reimpiegato come materiale da costruzione in una struttura muraria tarda<sup>40</sup> (fig. 4). L'interpretazione del testo iscritto è problematica: *Orae(a)e / ex imp(erio) / M(atris?) D(eum?) M(agnae?) / L(ucius) A(---) P(---)*.

È possibile che il nome in prima linea sia femminile anche se difficilmente si può considerare come quello della dedicante, come invece sostenuto da Cuntz, per l'insolita posizione nel testo. Se è pur vero, infatti, che esistono eccezioni in tal senso, come risulta evidente, per esempio, dalla dedica emonense di *L(ucius) G(---) M(---) / Victo(riae) Au(gustae) / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*<sup>41</sup>, la desinenza al dativo/genitivo mi sembra dirimente per risolvere la questione<sup>42</sup>. Per inciso, inoltre, salvo ammettere un errore del lapicida (*Oraee* in luogo di *Oraea* o *Orea*), il nome *Oraee*, almeno per quanto mi è noto,

<sup>35</sup> ZACCARIA 1985, p. 113.

<sup>36</sup> Per il *cognomen*, cfr. *RINMS* 24, KAJANTO 1965, pp. 126, 263.

<sup>37</sup> Che fu, secondo ZACCARIA 1985, p. 101, «a sua volta probabile figlio di *C. Clodius C. f. Vel. Secundus*, il primo della famiglia stanziatosi a *Emona* in seguito al servizio militare». Per l'iscrizione cfr. *CIL* III, 10769, ŠAŠEL Kos 1995, pp. 240-241, tav. IV, 4, *RINMS* 38, MOSSEY 2003, n. 4, EDR129035.

<sup>38</sup> *CIL* III, 3838, *AIJ* 152; MÓCSY 1959, 2/22; ZACCARIA 1985, p. 113, n. 51; ŠAŠEL Kos 1998, pp. 330-332, 346, n. 1; ŠAŠEL Kos 2008, p. 700; EDR134948; *Lupa* 8866: *Herculi Aug(usto) sacr(um) / L(ucius) Clodius C(ai) f(ilius) Vel(ina) / Alpinus, / C(aius) Clodius L(uci) f(ilius) Cla(udia) / Clemens / d(edicaverunt)*. Sul gentilizio *Clodius/-a*, SCHULZE 1966, p. 150.

<sup>39</sup> TURCAN 1989, p. 50; ZEVI 1997; VAN HAEPEREN 2006, p. 43.

<sup>40</sup> Narodni Muzej Slovenije – National Museum of Slovenia (n. inv. L 83). Dimensioni: 48 × 40,5 – 34,5 × 28-26. Alt. lett.: 4,5 [l. 1], 4 [l. 2], 3,5 [l. 3], 3 [l. 4]. CUNTZ 1913, p. 204, n. 10, fig. 11; *AIJ* 162; SWOBODA 1969, p. 198 n. 4; SELEM 1980, p. 198, n. 3, tav. 33, n. 3; TÓTH 1989, pp. 67-69, n. 5; *CCCA* 116; *RINMS* 21; EDR128998; *Lupa* 8871. l. 1 *Oraee* (*AIJ* 162); l. 3 *M(?) D(?) M(?)* (*AIJ* 162); l. 4 *l(ibenti) a(nimo) p(osuit)* (*AIJ* 162), *L(ucius) A(---) P(---)* (*RINMS*).

<sup>41</sup> *CIL* III, 10766, *RINMS* 25; ŠAŠEL Kos 2008, p. 693; EDR129017; *Lupa* 9244. Ma si vedano anche altri esempi come *AE* 1975, 434 (*InscrIt* 10, 5, 837, EDR0762959) o *CIL* V, 2472 (*ILS* 3006, EDR130440).

<sup>42</sup> Cfr. le osservazioni di Marjeta Šašel Kos in *RINMS*.

rappresenta un unicum rispetto ai comuni *Horaeta*, *Horea*<sup>43</sup> e al, comunque attestato, *Oraeta*<sup>44</sup>. Se si accoglie l'idea di un nome di dedicante, le lettere in ultima riga andrebbero sciolte, secondo alcuni<sup>45</sup>, con la formula *l(ibenti) a(nimo) p(osuit)*.

L'epigrafia offre non pochi esempi di dediche che ospitano formule oniromantiche/oracolari del tipo *ex iussu*, *ex praecepto*, *ex viso* (o *visu*) con altre *ex voto* (*v.s.l.m.*, *l.m.*, *s.l.l.m.*)<sup>46</sup> o *libens animo*<sup>47</sup>. Ciò nonostante, il fatto che le dimensioni delle lettere incipitali siano maggiori di tutte le altre mi farebbe propendere per l'ipotesi che *Orae(a)*e non sia tanto la dedicante, bensì la destinataria della dedica.

In questo caso, come già notato da diversi studiosi, il rimando immediato è alla *Mater Magna*, alla quale l'epiteto *Oreia* è attribuito sia nella documentazione letteraria sia nei nomi toponimici che la designano. Secondo Viktor Hoffiller e Balduin Saria (*AIJ*) dietro *Oraeta* si celerebbe il teonimo *Oraia*, *Meter Oraia*, che avrebbe ordinato l'erezione del monumento; Peter Selem ha notato, tuttavia, come, in questo caso, in linea tre andrebbe conseguentemente letto il nome del dedicante, «ce qui est pour le moins douteux». Lo studioso, quindi, ha preferito riconoscervi la «formule métroaque par excellence», offrendo lo spazio a nuove interpretazioni.

Il fatto che *Oraeta* non sia l'offerente non esclude, a mio avviso, la possibilità che *MDM* costituisca l'abbreviazione di *Mater Magna Deorum*. Come è emerso dallo studio delle iscrizioni sacre greche e latine con formule mantiche, «un dio può intervenire e commissionare una dedica per un altro dio» ovvero «order a dedication not to themselves, but to the deities mentioned in the inscription»<sup>48</sup>. Per rispondere ad un ordine

<sup>43</sup> Cfr. SARIA 1957, pp. 38-40, *AE* 2006, 184 (EDR077602, da Roma, *Horea*), *AE* 2005, 371 (EDR100066, da *Cumae*, *Horea*), *CIL* V, 963 (EDR117449, da Aquileia, *Horea*), *CIL* VI, 18289 (EDR131579, da Roma, *Horea*), *CIL* VI, 12464 (EDR159153, da Roma, *Horea*), *CIL* VI, 25171 (EDR164201, da Roma, *Horea*), *CIL* IX, 4094 (EDR166720, da *Carseoli*, *Horea*), *AE* 2004, 210 (EDR076057, da Roma, *Horaeta*), *CIL* VI, 4994 (EDR126306, da Roma, *Horaeta*), *ILJug* 2163 (da Salona, *Horea*), *CIL* X, 2651 (EDR130196, da *Cumae*, *Hora[e]ae*), *CIL* X, 6009 (EDR141269, da *Minturnae*, *Horaeta*), *CIL* VI, 28475 (EDR165419, da Roma, *Horaeta*), *CIL* VI, 20990 (EDR167467, da Roma, *Horaeta*), SOLIN 1982, 684.

<sup>44</sup> *CIL* XIV, 768 (EDR152107, da Ostia).

<sup>45</sup> Cfr. *AIJ* 162, *Lupa* 8871.

<sup>46</sup> A titolo di esempio cfr. *AE* 1958, 50, *AE* 1902, 172, *CIL* XII, 655, *CIL* XIII, 3459, *CIL* XIII, 5936, *AE* 1928, 189, *CIL* XII, 659, *AE* 1954, 101d.

<sup>47</sup> Come *AE* 1994, 380 (EDR154830), *CIL* II, 138 (*ILS* 4513c), *CIL* II, 6265 (*ILS* 4513e), *CIL* II, 5202 (*AE* 1953, 259, HD018758), *AE* 1984, 475, (HD002018), *AE* 1973, 635 (HD011801); *AE* 1993, 1067 (HD020503), *CIL* XIII, 11233 (HD022619).

<sup>48</sup> BURNELLI 2002, p. 149. VAN STRATEN 1976, pp. 4, 14. Si vedano, ad esempio, *CIL* V, 5765, *AE* 1995, 659, EDR124091: *Deo I(nvicto) Pantheo / iussu / imperiove / Cael(estis) Dianae Aug(ustae) / G(aius) Aur(elius) Secundus cum / Valeria Atiliana / coniuge* (da *Mediolanum*). *CIL* V, 6503a, EDR108440: *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / ex preceptu virgilinis Dial/ne Vollerius clum frat/ribus d(onum) / p(osuit)* (da Novara). *CIL*

impartito da *Mater Magna*, il fedele (forse proprio quel *L. A. P.* ricordato in ultima riga) avrebbe dedicato un altare ad *Oraea*.

Che *Oraea* sia un epiteto metroaco e non un teonimo, è considerato un dato estremamente probabile da Marjeta Šašel Kos<sup>49</sup> che ricorda, tra l'altro, una iscrizione dal Pireo, datata tra il 200 e il 211 d.C., con una lista di associati tra i quali si menziona Μεσσία Δημητρία Κογνί/του ἐκ Πρασιέων / ἰέρεια Ὀραίας διὰ βίου<sup>50</sup>. Gli editori del testo hanno considerato *Oraia* quale epiteto di Artemide, così come epigraficamente attestato<sup>51</sup>, diversamente da Wilhelm Drexler che vi aveva riconosciuto la *Mater*<sup>52</sup>.

Sulla scorta di questa interpretazione, vale la pena ricordare che Ὀρεία...μάτηρ θεῶν, ricorre anche come appellativo di Demetra all'inizio del coro dell'Elena di Euripide (vv. 1301-1307), a testimonianza «dell'assorbimento nella sfera eleusina (cioè demetriaca) della figura della Grande Madre frigia»<sup>53</sup>. Dell'approfondita analisi di Giulia Sfameni Gasparro su questo tema, ciò che mi preme ricordare è che numerosi documenti attestano anche il processo inverso, ovvero l'assunzione da parte della *Mater* di una 'dimensione' demetriaca. Sebbene, come ha ricordato Sfameni, nel mondo romano sussistesse una voluta contrapposizione<sup>54</sup>, dovuta anche a ragioni socio-politiche, fra Demetra e Cibeles, non mancarono forme di avvicinamento tra le due divinità. La studiosa ricorda due fonti tarde ma, per questo, non meno significative: per Servio *ipsa (sc. Mater deum) est etiam Ceres*<sup>55</sup>, mentre per Agostino *Quando quidem etiam Matrem Magnam eandem Cererem*

XIII, 4304: *Dis M(atris) Senon(u)m / tris et domin(o) / Mer(curio) Cosumi / ex ius(su) / Mercur(ii)* (da Metz, in Belgica). *CIL* III, 1614, *CIL* III, 8044, *CCID* 158, HD038332: *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) D(olicheno) / ex praecepto / num(inis) Aesculapi / somno monit(us) / Veturius Marci(an)us ve(teranus) l(egionis) XIII g(eminiae) p(ro) s(alute) s(ua) suor(um)q(ue)* (da Apulum, in Dacia). *AE* 1939, 266, *CCID* 293, HD023007: *Castori et Polluci sigillum ex iussu(!) I(ovis) O(ptimi) M(aximi) D(olicheni) Vindici(i) / Florentinus et Moderatus / v(otum) s(olverunt) l(ibentes) l(aeti) m(erito)* (da Mauer an der Url, in Noricum). *AE* 1940, 79, *CCID* 378, HD020865, EDR073425: *Ex iussu I(ovis) O(ptimi) M(aximi) D(olicheni) L(ucius) Tettius Hermes et / L(ucius) Tettius Romanus f(ilius) meus pro salute sua et suorum sigilla / Castorum marmorea d(ono) d(edimus)* (dal *Doloceum* sull'Aventino). Ma si può anche ricordare la statua di Apollo con base iscritta dallo stesso santuario, *CIL* VI, 408, *CIL* VI, 30759, *ILS* 4318, *CCID* 380, EDR080858: *Ex praecepto / I(ovis) O(ptimi) M(aximi) D(olicheni) / per / Acacilum / notarilum / et / Olympilum patrem // Antonii Mariani pater et filius / simulacrum Apollinis / statuerunt*.

<sup>49</sup> ŠAŠEL KOS 2008, p. 690, ŠAŠEL KOS 2010, p. 248.

<sup>50</sup> Cfr. *RINMS* 21. Per l'iscrizione citata *IG* II<sup>2</sup> 2361.

<sup>51</sup> Cfr. KLOPPENBORG, HARLAND, ASCOUGH 2011, p. 261 e *IG* II<sup>2</sup> 1537.21 (Atene III, secolo d.C.), *IG* II<sup>2</sup> 4632: Ἰέρων Ἀρτέμ[ιδι] Ὀραία (Atene, IV secolo d.C.).

<sup>52</sup> *MythLex*, II, 2, s.v. *Meter*, c. 2852 (W. DREXLER). Così anche SFAMENI GASPARRO 1978, p. 1170.

<sup>53</sup> PIRENNE-DELFORGE, SCARPI 2006, p. 160.

<sup>54</sup> Cfr. BRELICH 1965, pp. 27-42.

<sup>55</sup> SERV. *georg.* 1.163.

*volunt*<sup>56</sup>. A queste si può aggiungere la testimonianza di Gregorio di Tours che, nel suo *In gloria confessorum* (76), a proposito delle feste per *Berecynthia*, ovvero la *Mater*, ricorda come questa fosse invocata *pro salvatione agrorum et vinearum*. Non solo. La compresenza delle due divinità, Demetra e *Mater Magna*, è accertata da molteplici fonti sia nel culto pubblico sia in quello privato<sup>57</sup>.

Mi chiedo, quindi, se sia possibile che la dedica emonense costituisca una delle ‘ultime’ attestazioni dell’associazione delle due dee e dei rispettivi culti. È peraltro da ricordare, in questa prospettiva, la nota dedica aquileiese a *M(atri) d(eum) M(agna) Cereriae*<sup>58</sup> che attribuirebbe alla dea una connotazione agraria. Se, come è probabile, il culto metroaco fu portato da Aquileia ad *Emona*, è possibile che se ne riproponessero altresì le caratteristiche e che la *Mater* fosse onorata in entrambe i centri anche «quale dea della fecondità tellurica»<sup>59</sup> sola o, forse accostata, per tale specificità, alla dea eleusina<sup>60</sup>. È stato proposto che proprio per queste peculiarità, il culto metroaco ad Aquileia sembra corrispondere alla tradizione più propriamente greca che frigia, e che la sua introduzione potrebbe avvenire nell’ambito di un circuito ‘mediterraneo’ più che ‘romano’<sup>61</sup>. Il culto emonense – riflesso di quello della colonia alto adriatica – appare una conferma in tal senso.

La dedica in questione fornisce, inoltre, interessanti dettagli sugli attori del culto metroaco: è stato, infatti, precisato che alcune formule *ex visul/viso*, *ex imperio*<sup>62</sup> non sono necessariamente riferibili ad una forma di *incubatio* ed è probabile che i responsi fossero

<sup>56</sup> AUG. civ. 7.16.

<sup>57</sup> SEAMENTI GASPARRO 1978, pp. 1182-1187.

<sup>58</sup> CIL V, 796, ILS 4101, InscrAq 291, HD033107, EDR093892, Lupa 9640. Per l’epiteto attribuito alla *Mater Magna*, FONTANA 2004, pp. 405-406.

<sup>59</sup> BRELICH 1965, p. 36, a proposito del passo di LUCR. 2.610 *hanc variae gentes antiquo more sacrorum / Idaeam vocitant matrem Phrygias que catervas / dant comites, quia primum ex illis finibus edunt / per terrarum orbes fruges coepisse creari*.

<sup>60</sup> GRAILLOT 1912, pp. 439-440: «Cybèle était devenue, en compagnie de *Bona dea*, la dame des riches moissons qui mûrissent dans la plaine fertile de l’Isonzo». Ricordo, peraltro, che *Emona* è uno dei pochissimi centri della *X Regio* che ha restituito una dedica (se autentica) a *Ceres*, CIL III, 3835, AIJ 151, ŠAŠEL KOS 1995, pp. 241-243, tav. IV, fig. 5; RINMS 8; MOSSER 2003, n. 200; ŠAŠEL KOS 2008, pp. 694-695; EDR128830; Lupa 6149.

<sup>61</sup> FONTANA c.s.

<sup>62</sup> ZACCARIA 2008b, pp. 748-749, n. 7 e p. 749, n. 8. Tra le iscrizioni sacre che riportano un ordine impartito da *Mater Magna*, ricordo quelle raccolte, per l’Italia settentrionale e le regioni limitrofe, da BURNELLI 2002, p. 127, n. 84 (CIL V, 518), n. 85 (InscrAq 290), p. 128, n. 86 (CIL XII, 1782), n. 87 (CIL XII, 4323), n. 88 (CIL XII, 4325), n. 89 (CIL XII, 4321), n. 90 (CIL XIII, 1751), n. 91 (CIL XIII, 1752), n. 92 (CIL XIII, 11352).

elargiti da personale specializzato, o gli *antistites*<sup>63</sup>, o, più verosimilmente, gli *archigalli* ai quali era riconosciuta una funzione profetica<sup>64</sup>. La formula onomastica abbreviata, a meno che non si tratti di una forma di anonimato votivo, potrebbe indicare che il dedicante fosse conosciuto e che ricoprisse un ruolo di rilievo, forse proprio un incarico sacerdotale, nell'antica *Emona*. L'integrazione con *L(ucius) A(ppuleius) P(roculus)* appare la più verosimile, in quanto presente in un'altra iscrizione sacra emonese, datata al I o al II secolo d.C.<sup>65</sup>.

Ulteriori informazioni sul personale addetto al culto e, più in generale, sul profilo dei devoti sono offerte da altre due fonti epigrafiche. Una dedica [*M(atri)? Magn(ae) / [Pet?]ronia / [---]ua*, datata al II o III secolo d.C.<sup>66</sup>, conferma il coinvolgimento di donne, seppur non con un ruolo sacerdotale definito<sup>67</sup> (fig. 5). L'esistenza di un collegium di dendrophori, che erano coinvolti, come è noto, nelle feste di marzo dedicate alla vicenda di *Attis*<sup>68</sup>, è infine assicurata dal monumento funerario in calcare rinvenuto a Ig, nell'antico territorio emonese, datato tra la fine del I secolo d.C. e l'inizio del seguente<sup>69</sup> (fig. 6).

<sup>63</sup> ZACCARIA 2008b, pp. 748-749, n. 7, fig. 14.

<sup>64</sup> VAN HAEPEREN 2018, p. 244.

<sup>65</sup> *CIL* III, 3837; *RINMS* 10; ŠAŠEL KOS 1998, p. 346; ŠAŠEL KOS 2008, p. 700; EDR128979; *Lupa* 9236. *Hercu[li] / Aug(usto) sac(rum) / L(ucius) Appuleius / Proculus / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*. Gli *Appulei* risultano precocemente attestati a *Nauportus* e presenti anche ad *Emona*, ŠAŠEL 1987, p. 151, ŠAŠEL KOS 1990, pp. 151-152.

<sup>66</sup> Si tratta di un piccolo altare in calcare trovato nel 1888 nelle proprietà dei Cavalieri dell'Ordine Teutonico e ora al Narodni Muzej Slovenije – National Museum of Slovenia (n. inv. L 61). Dimensioni 29,5 x 25 x 15-12. Alt. lett.: 2,8 [l. 1], 2,2 [l. 2]. *CIL* III, 10764; SWOBODA 1969, p. 197, n. 2, fig. 1; SELEM 1980, pp. 199-200, n. 5, tav. 35, n. 5; CCCA 117, TÓTH 1989, p. 67, n. 4; *RINMS* 22; EDR129001. l. 1 *Ji Magn* (Hirschfeld: 1 *in. non videntur nisi duae litterae intercidisse; fuit fortasse Matri*); l. 1 *M(atri) Magn(ae)* (Swoboda, Tóth); l. 3 *[Ingen]ua* (Hirschfeld, Swoboda, Selem). Altre possibili integrazioni del *gentilium*: *Maronius*, attestato in Pannonia e in *Noricum*, *Duronius*, presente in *Noricum*, *Apronius*, cfr. *RINMS*.

<sup>67</sup> SPICKERMANN 2013, NORTH 2013, VAN HAEPEREN 2012a.

<sup>68</sup> RUBIO RIVERA 1993, BORGEAUD 1996, pp. 95-100, 131-134 (sul personale di culto), VAN HAEPEREN 2011, pp. 475-476, VAN HAEPEREN 2012b.

<sup>69</sup> Attualmente conservato presso il Narodni Muzej Slovenije – National Museum of Slovenia (n. inv. L 120). Dimensioni: 91,5 x 60,5 x 37,5. Alt. lett.: 2,5-3. *C(aius) Bassidius Secundus. C(aius) Bassidius C(ai) filius Cl(audia) / Secundus aed(ilis) i(ure) d(icundo) / bis, q(uaestor) p(ecuniae) p(ublicae), Ilvir i(ure) d(icundo), patr(onus) / coll(egii) dendrofo(rum), / praefectus et / patronus coll(egii) / centonariorum, / Ilvir i(ure) d(icundo) q(uin)q(uennalis)*. *CIL* III, 10738; *AIJ* 127; SWOBODA 1969, pp. 196-197, n. 1; SCHILLINGER 1979, p. 69, n. 62; SELEM 1980, pp. 196-197, n. 1; TÓTH 1989, p. 64-65, n. 1 (8); *RINMS* 79; EDR134908; *Lupa* 3667. Sulla carriera di *C. Bassidius Secundus*, che da *quaestor pecuniae publicae* divenne per ben due volte *aedilis iure dicundo*, carica poco nota e documentata quasi esclusivamente nella *Regio II*, cfr. BOSCOLO 2008-2009, pp. 370-373, BANDELLI, CHIABÀ 2008, pp. 25-26.



Della presenza dei culti isiaci nell'antica *Emona* si ha certezza grazie a fonti epigrafiche ed archeologiche. Anche in questo caso, però, poiché si tratta di materiale sporadico non è possibile individuare il luogo di culto nella topografia della città antica.

Ricordo, innanzitutto, l'altare in calcare a *Sarapis*, datato al II o III secolo d.C.; rinvenuto nel giugno del 1715<sup>70</sup> ma irrecuperabile per molti anni; esso fu 'riscoperto' solo in seguito alla distruzione di un edificio in Karunova st. (Trnovo) dove risultava reimpiegato come materiale da costruzione<sup>71</sup> (fig. 7). Il testo della dedica *Sarapi / Iustus / N(?)* non fornisce, purtroppo, dati utili alla definizione del culto ad *Emona*<sup>72</sup>; da segnalare solo la forma poco diffusa del teonimo *Sarapis* in luogo di *Serapis*.

In prossimità dei bastioni difensivi della città, a una profondità di 1,5/2 m, fu trovato nel 1889 un cono funerario egizio in terracotta, databile al Nuovo Regno (XVIII-XIX dinastia, tra il 1550 e il 1190 a.C.), con invocazione in geroglifico, ad «Osiride, servo di Ammon, *Pa-wah*, il benedetto»<sup>73</sup> (fig. 8). Due coni identici, ricavati con ogni evidenza dallo stesso stampo, sono conservati a Orléans e presso il Museo Archeologico di Firenze; se questi risultano frutto di un commercio antiquario post antico, quello di *Emona* sarebbe, invece, stato importato dall'Egitto, come talismano o souvenir, da un mercante o da un soldato romano o da un egiziano «gardant auprès de soi un objet cultuel authentique»<sup>74</sup>; un'altra ipotesi plausibile è che esso fosse il risultato di un commercio di antichità egizie che aveva il suo centro di diffusione in Aquileia<sup>75</sup>.

<sup>70</sup> Cfr. la testimonianza di Ioannes Gregorius Thalnitscher nel manoscritto *Annales urbis Labacensis* «In diesem Monat ist ein schönes antic Monument, als die f. f. Ursulinerinnen die Basteyen vor dem Vizdomthor abzubrechen continuirten, entdeckt worden».

<sup>71</sup> Attualmente conservato presso il Mestni Muzej Ljubljana – City Museum of Ljubljana. Dimensioni: 83 × 54 × 41. Alt. lett.: 6. CIL III, 3842; *SIRIS* 651; SELEM 1980, p. 4, n. 2; *RICIS* 613/0101, tav. CXXI; ŠAŠEL KOS 2012, pp. 113-115, fig. 6; EDR152848; *Lupa* 22499.

<sup>72</sup> Secondo Leclant (*RICIS*) la *N* menzionata da Vidman e Mommsen in linea 3 non pare esserci, o, se c'è, sembra iscritta a posteriori e non sembra avere alcun rapporto con le due linee precedenti. La lettura *N* sembra preferibile a *M*, come indicato da ŠAŠEL KOS 2012, p. 114. La studiosa ha proposto diverse integrazioni: nel caso si leggesse *M*, gli scioglimenti suggeriti sono *m(erito)* o *m(iles)*. *N* può essere considerato l'abbreviazione di *n(oster)*, cfr. SELEM 1980, p. 35 (il *cognomen* appare però poco diffuso tra schiavi e liberti, KAJANTO 1965, 68, 133, 252), ma anche di *n(auta)*, proposta che troverebbe conferma nella presenza di un *collegium naviculariorum* (RINMS 46).

<sup>73</sup> Attualmente conservato presso il Narodni Muzej Slovenije – National Museum of Slovenia (n. inv. 2458). Dimensioni: 0,25 × 0,0075, KOMORZYNSKI 1961, pp. 63-76; SELEM 1980, pp. 3-4, n. 1, ŠAŠEL KOS 2012, p. 115.

<sup>74</sup> SELEM 1980, p. 4.

<sup>75</sup> CLERC 1997, p. 536.



Da un orizzonte stratigrafico di IV secolo d.C., contestualmente a sepolture, provengono due stampi in terracotta con raffigurazioni di Iside, Anubi ed Arpocrate<sup>76</sup> (figg. 9-10). Tali manufatti sembra fossero impiegati per preparare i dolci offerti in occasione dei festeggiamenti per il nuovo anno, come dimostrerebbe uno stampo da Westheim presso Ausburg con i busti di Iside e Serapide recante l'iscrizione [*Annum Nov*]um *lucro accipio*<sup>77</sup>. Quanti si sono occupati dell'edizione di questi pezzi non hanno dimenticato di rimarcare come, in epoca tardo-imperiale, il *Navigium Isidis* fosse celebrato il 3 gennaio in concomitanza con la cerimonia dei *vota publica* officiata dall'imperatore per la prosperità della famiglia imperiale e dell'impero<sup>78</sup>. Esemplari simili sono particolarmente diffusi in area danubiana e nella valle del Rodano; ma non mancano confronti centro italici, a Roma, *Paestum* e Ostia, e africani, a *Leptis Magna* e *Sabiratha*. Il repertorio figurativo non si limita a soggetti isiaci, ma comprende temi legati alla sfera di *ludi, spectacula e venationes*, oltre che soggetti divini e mitologici o che alludono all'esaltazione di Roma e dell'Impero, con una stringente analogia con il repertorio iconografico dei contornati di IV e V secolo d.C.<sup>79</sup>. I disegni erano con molta probabilità allusivi all'evento nel quale era prevista la consumazione di questi pani/dolciumi<sup>80</sup>.

Il fatto che queste focacce fossero legate alla celebrazione pubblica di una festività è rilevante nel caso specifico di *Emona* poiché indica, a prescindere dal contesto di rinvenimento delle matrici fittile, che i culti isiaci non avevano una dimensione privata ma ufficiale.

<sup>76</sup> Rinvenuti nel 1908, sono attualmente conservati a Wien, Kunsthistorisches Museum, Antikenabteilung (n. inv. V 2738, n. inv. V 2739). Diam. 16-17 cm. SCHMID 1913, pp. 183-184, figg. 83, 86-87, GRENIER 1977, p. 162, n. 263, tav. XXXVII, SELEM 1980, pp. 4-5, nn. 3-4, *Iside* 1997, p. 560, nn. VI.16, VI.17.

<sup>77</sup> SELEM 1980, p. 47, CLERC 1997, p. 536, ŠAŠEL Kos 2012, pp. 114-115.

<sup>78</sup> ALFÖLDI 1965-1966, SELEM 1980, p. 47, CLERC 1997, p. 536, ŠAŠEL Kos 2012, pp. 113-115.

<sup>79</sup> Cfr., tra gli altri, PASQUI 1906, pp. 357-373. ALFÖLDI 1938, pp. 312-341, BLANCHET 1940, pp. 29-45, ALFÖLDI 1945, pp. 71-73, SALOMONSON 1972, pp. 88-113, GLASER 1978-1980, pp. 115-120, KAUFMANN-HEINIMANN, PETER, WACHTER 2008, pp. 287-298. Contro l'idea che le matrici di Ostia fossero finalizzate alla produzione di pani da consumare in occasione di feste, FLORIANI SQUARCIAPINO 1954, pp. 83-99. Le matrici, infatti, non presentano tracce di cottura ripetuta e difficilmente i disegni avrebbero potuto mantenere la loro definizione su paste lievitate. La studiosa avanzò l'idea che si trattasse di stampi per *ex voto* in cera o argilla. Diverso il caso delle forme dell'area danubiana che servivano per imprimere una faccia del dolce, FLORIANI SQUARCIAPINO 1954, p. 96. Rientrano in questa categoria anche i manufatti di *Emona*.

<sup>80</sup> PENNASTRI 1989, pp. 309-310.

## BIBLIOGRAFIA

### *AIJ*

V. HOFFILLER, B. SARIA, *Antike Inschriften aus Jugoslawien. I Noricum und Pannonia Superior*, Zagreb. ALFÖLDI 1938

A. ALFÖLDI, *Tonmodel und Reliefmedaillons aus den Donauländern*, in *Laureae Aquincenses memoriae Valentini Kuzsinszky dicatae*, Budapest, 312–341.

ALFÖLDI 1945

A. ALFÖLDI, *Tonmedaillons und runde Kuchenformen aus Pannonien und Dacien*, «FolA» 5, 71–73.

ALFÖLDI 1965-1966

A. ALFÖLDI, *Die alexandrinischen Götter und die Vota publica am Jahresbeginn*, «JbAC» 8-9, 53-87.

BANDELLI, CHIABÀ 2008

G. BANDELLI, M. CHIABÀ, *Le amministrazioni locali nella Transpadana orientale dalla Repubblica all'Impero. Bilancio conclusivo*, in C. BERRENDONNER, M. CÉBEILLAC-GERVASONI, L. LAMOINE (a cura di), *Le quotidien municipal dans l'Occident romain*, Clermont-Ferrand, 19-36.

BECATTI 1954

G. BECATTI, *Scavi di Ostia, 2, I mitrei*, Roma.

BECATTI 1961

G. BECATTI, *Scavi di Ostia, 4, Mosaici e pavimenti marmorei*, Roma.

BEDETTI, GRANINO CECERE 2013

A. BEDETTI, M. G. GRANINO CECERE, *Il mitreo di Marino. Recenti acquisizioni*, in E. CALANDRA (a cura di), *Lazio e Sabina, 9. Atti del convegno "Nono incontro di studi sul Lazio e Sabina"*, Roma 27-29 marzo 2012, Roma, 235-241.

BLANCHET 1940

A. BLANCHET, *Quelques découvertes de céramiques romaines dans la vallée du Danube*, «RA» 16, 29-45.

BONNET 2006

C. BONNET, *Repenser les religions orientales: un chantier interdisciplinaire et international*, in *Religions orientales*, 7-10.

BORGEAUD 1996

P. BORGEAUD, *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris.

BOSCOLO 2008-2009

F. BOSCOLO, *L'associazionismo professionale a Iulia Emona (Lubiana)*, «Atti e Memorie dell'Ateneo di Treviso» 26, 365-377.

BRELICH 1965

A. BRELICH, *Offerte e interdizioni alimentari nel culto della Magna Mater a Roma*, «StMatStorRel» 36, 27-42.

BURNELLI 2002

S. BURNELLI, *L'ispirazione divina nelle iscrizioni. La Cisalpina e le aree limitrofe*, «Acme» 55, 1, 117-149.

DE CAZANOVE, SCHEID 2008

O. DE CAZANOVE, J. SCHEID, *Progetto di un Inventario dei luoghi di culto dell'Italia antica*, in X. DUPRÉ RAVENTÓS, S. RIBICHINI, S. VERGER (a cura di), *Saturnia Tellus. Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico*, *Atti del Convegno Internazionale svoltosi a Roma dal 10 al 12 novembre 2004*, Roma, 699-705.

CCCA

M. J. VERMASEREN, *Corpus Cultus Cybelae Attidisque*, Leiden 1989.

CCID

M. HÖRIG, E. SCHWERTHEIM, *Corpus Cultus Iovis Dolicheni*, Leiden 1987.

CHALUPA 2005

A. CHALUPA, *Hyenas or Lionesses? Mithraism and Women in the Religious World of the Late Antiquity*, «Religio: revue pro religionistiku» 13, 2, 198-230.

CHIRASSI COLOMBO 1979

I. CHIRASSI COLOMBO, *Sol Invictus o Mithra. Per una rilettura in chiave ideologica della teologia solare del politeismo romano*, in *Mysteria Mithrae. Atti del seminario internazionale su "La specificità storico-religiosa dei misteri di Mithra, con particolare riferimento alle fonti documentarie di Roma e Ostia"*, Roma e Ostia 28-31 marzo 1978, Roma, 649-672.

CIMRM

M. J. VERMASEREN, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, I-II, Hagae Comitum 1956-1960.

CLAUSS 1992

M. CLAUSS, *Cultores Mithrae. Die Anhängerschaft des Mithras-Kultes*, Stuttgart.

CLERC 1997

G. CLERC, *La diffusione del culto isiacò nelle province occidentali dell'impero romano*, in *Iside*, 526-540.

*Cultes polythéistes*

*Les cultes polythéistes dans l'Adriatique romaine*, Bordeaux 2000.

CUNTZ 1913

O. CUNTZ, *Römische Inschriften aus Emona*, «Jahrbuch für Altertumskunde» 7, 193-217.

DAVID 2000

J. DAVID, *The exclusion of women in the Mithraic mysteries: ancient or modern?*, «Numen» 47, 121-141.

DÉSZPA 2012

M. L. DÉSZPA, *Peripherie-Denken. Transformation und Adaption des Gottes Silvanus in den Donauprovinzen (1.-4. Jahrhundert n. Chr.)*, Stuttgart.

DORCEY 1989

P. F. DORCEY, *The role of women in the cult of Silvanus*, «Numen» 36, 143-155.

DORCEY 1992

P. F. DORCEY, *The cult of Silvanus. A study in Roman folk religion*, Leiden.

DZINO 2012

D. DZINO, *The cult of Silvanus. Rethinking provincial identities in Roman Dalmatia*, «VjesAMuzZagreb» 45, 261-279.

DZINO 2018

D. DZINO, *The cult of Silvanus in the Central Adriatic islands between insularity and connectivity*, in A. KOUREMENOS (a cura di), *Insularity and identity in the Roman Mediterranean*, Oxford, 108-124.

FLORIANI SQUARCIAPINO 1954

M. FLORIANI SQUARCIAPINO, *Forme ostiensi*, «ArchCl» 6, 83-99.

FLORIANI SQUARCIAPINO 1962

M. F. FLORIANI SQUARCIAPINO, *I culti orientali ad Ostia*, Leiden.

FONTANA 2004

F. FONTANA, *Topografia del sacro ad Aquileia: alcuni spunti*, in G. CUSCITO, M. VERZÁR BASS (a cura di), *Aquileia dalle origini alla costituzione del Ducato longobardo. Topografia-urbanistica-edilizia pubblica, Atti della XXXIV Settimana di Studi Aquileiesi, Aquileia, 8-10 maggio 2003*, Trieste, 401-424.

FONTANA c.s.

F. FONTANA, *De la Grèce insulaire au Nord de l'Adriatique: l'inscription votive de Theudas*, in *Migrations et mobilité religieuse. Espaces, contacts, dynamiques et interférences Colloque international organisé à l'Université de Franche-Comté les 23 et 24 novembre 2017*, c.s.

GIORCELLI BERSANI 1999

S. GIORCELLI BERSANI, *Un paradigma indiziario: cultualità cisalpina occidentale in età romana*, in *Iuxta fines Alpium. Uomini e dei nel Piemonte romano*, Torino, 5-130.

GIORCELLI BERSANI 2001

S. GIORCELLI BERSANI, *Il sacro e il sacrilego nella montagna antica: aspetti del divino nelle testimonianze letterarie e nelle fonti epigrafiche*, in S. GIORCELLI BERSANI (a cura di), *Gli antichi e la montagna. Ecologia, religione, economia e politica del territorio. Les anciens et la montagne. Écologie, religion, économie et aménagement du territoire*, Atti del convegno, Aosta 21-23 settembre 1999, Torino, 27-44.

GLASER 1978-1980

F. GLASER, *Hic munus hic circus. Ein Tonmedaillon aus Teurnia*, «ÖJh» 52, 115-120.

GRAILLOT 1912

H. GRAILLOT, *Le culte de Cybèle, Mère des dieux, à Rome et dans l'Empire romain*, Paris.

GREGORI 2009

G. L. GREGORI, *Il culto delle divinità Auguste in Italia: un'indagine preliminare*, in J. BODEL, M. KAJAVA (a cura di), *Dediche sacre nel mondo-greco romano. Diffusione, funzioni, tipologie, Religious Dedications in the Graeco-Roman World, Distribution, Typology, Use, Institutum Romanum Finlandiae, American Academy in Rome, 19-20 aprile 2006*, Roma, 307-330.

GRENIER 1977

J. C. GRENIER, *Anubis alexandrin et romain*, Leiden.

ILJug

A. ŠAŠEL, J. ŠAŠEL, *Inscriptiones Latinae quae in Iugoslavia inter annos MCMXL et MCMLX repertae ed editae sunt*, Ljubljana 1963.

Iside

E. A. ARSLAN (a cura di), *Iside. Il mito, il mistero, la magia, Catalogo della Mostra, Milano, Palazzo Reale, 22 febbraio-1 giugno 1997*, Milano 1997.

KAJANTO 1965

I. KAJANTO, *The Latin Cognomina*, Helsinki.

KAUFMANN-HEINIMANN, PETER, WACHTER 2008

A. KAUFMANN-HEINIMANN, M. PETER, R. WACHTER, *Ein Tonmodell aus Kaiseraugst*, «JberAugst» 29, 287-298.

KLOPPENBORG, HARLAND, ASCOUGH 2011

J. S. KLOPPENBORG, P. A. HARLAND, R. S. ASCOUGH, *Graeco-Roman associations. Texts, translations, and commentary, 1, Attica, Central Greece, Macedonia, Thrace*, Berlin.

KOMORZYNSKI 1961

E. KOMORZYNSKI, *Ein Ägyptischer "Grabkegel" aus Emona*, in *Arheološke študije*, Ljubljana, 63-76.

GRIFFITH 2006

A. B. GRIFFITH, *Completing the picture. Women and the female principle in the Mithraic cult*, «Numen» 53, 48-77.

KOC SIS 1989

L. KOC SIS, *Inscripfen aus dem Mithras-Heiligtum des Hauses des Tribunus Laticlavus im Legionslager von Aquincum aus dem 2.-3. Jahrhundert*, «ActArchHung» 41, 81-92.

LULIĆ 2014

J. LULIĆ, *Dalmatian Silvanus. A cognitive approach to reinterpretation of the reliefs representing Silvanus from roman Dalmatia*, in H. PLATTS et alii (a cura di), *TRAC 2013. Proceedings of the Twenty-Third Annual Theoretical Roman Archaeology Conference, King's College, London, 4-6 April 2013*, Oxford, 37-51.

MADARASSY 1991

O. MADARASSY, *Die bemalte Kultwand im Mithräum des Legionslagers von Aquincum*, «KölnJbVFrühGesch» 24, 207-211.

MARCHESINI 2012-2013

R. MARCHESINI, *Sacra peregrina ad Ostia e Porto: Mithra, Iuppiter Sabazius, Iuppiter Dolichenus, Iuppiter Heliopolitanus, Dottorato di Ricerca in Filologia e Storia del Mondo Antico, XXV Ciclo, Sapienza-Università di Roma, 2012-2013*, tutori M. L. CALDELLI, F. ZEVI, F. VAN HAEPEREN.

MATIJAŠIĆ, TASSAUX 2000

R. MATIJAŠIĆ, F. TASSAUX, *Liber et Silvanus*, in *Cultes polythéistes*, 65-117.

MILETIĆ 1998

Ž. MILETIĆ, *O darovima s mitričkog natpisa CIMRM 1876 iz Salone. On the gifts on the Mithraic inscription CIMRM 1876 from Salona*, «Razdio povijesnih znanosti» 23, 69-78.

MMM

F. CUMONT, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, I-II, Bruxelles 1896-1899.

MÓCSY 1959

A. MÓCSY, *Pannonia und Upper Moesia*, London-Boston.

MOSSER 2003

M. MOSSER, *Die Steindenkmäler der legio XV Apollinaris*, Wien.

MURGIA 2015

E. MURGIA, *I primi culti della Colonia Iulia Emona*, in G. CUSCITO (a cura di), *Il bimillenario augusteo, Atti della XLV Settimana di Studi Aquileiesi, 12-14 giugno 2014*, Trieste, 253-264.

MURGIA 2018

E. MURGIA, Fana, Tempia, Delubra, *Corpus dei luoghi di culto dell'Italia antica. (FTD) – 5. Regio X. Ljubljana, Vrhnika*, Paris.

MUSSIES 1982

G. MUSSIES, *Cascelia's Prayer*, in *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano. Atti del Colloquio internazionale, Roma 24-28 settembre 1979*, Leiden, 156-167.

NORTH 2013

J. NORTH, *Gender and cult in the Roman West. Mithras, Isis, Attis*, in *Women*, 109-127.

PACI 2000

G. PACI, *I culti pagani sulle due sponde dell'Adriatico centrale*, in *Cultes polythéistes*, 155-169.

PANCIERA 1995

S. PANCIERA, *Silvano a Roma*, in *Studia in honorem Georgii Mihailov*, Sofia, 347-362.

PANCIERA 2003

S. PANCIERA, *Umano, sovrumano o divino? Le divinità auguste e l'imperatore a Roma*, in L. DE BLOIS (a cura di), *The Representation and Perception of Roman Imperial Power. Proceedings of the Third Workshop of the International Network "Impact of Empire. Roman Empire, c. 200 B.C.-A.D. 476"*, Netherlands Institute in Rome, March 20-23 2002, Amsterdam, 215-239.

PANCIERA 2006

S. PANCIERA, *Epigrafi, epigrafia, epigrafisti. Scritti vari editi e inediti (1956-2005) con note complementari e indici*, I-II-III, Roma.

PASQUI 1906

A. PASQUI, *Regione I (Latium et Campania). Latium. IV. Ostia. Nuove scoperte presso il Casone*, «NSc» 5, 3, 357-373.

PENNESTRÌ 1989

S. PENNESTRÌ, *Distribuzioni di denaro e viveri su monete e medaglioni di età imperiale: i protagonisti, gli scenari*, «MEFRA» 101, 289-315.

PERINIĆ 2016

L. PERINIĆ, *The nature and origin of the cult of Silvanus in the Roman provinces of Dalmatia and Pannonia*, Oxford.

PETRU 1972

S. PETRU, *Emonske nekropole odkrite med leti 1635-1960. Die Nekropolen von Emona, aufgedeckt von 1635 bis 1960*, Ljubljana.

PFLAUM 1955

H. G. PFLAUM, *Jupiter Depulsor*, «AIPhOr» 13, 445-460.

PIRENNE-DELFORGE, SCARPI 2006

V. PIRENNE-DELFORGE, P. SCARPI, *Les cultes à mystères. Introduzione*, in *Religions orientales*, 159-162.

*Religions orientales*

C. BONNET, J. RÜPKE, P. SCARPI (a cura di), *Religions orientales, culti misterici, Mysterien. Nouvelles perspectives-nuove prospettive-neue Perspektiven*, Stuttgart 2006.

RENDIĆ-MIOČEVIĆ 1953

D. RENDIĆ-MIOČEVIĆ, *Da li je spelaeum u Močićima služilo samo Mitrijačkom kultu? Was Mithraism the only cult that was practiced in spelaeum in Močići?*, «Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu» 8, 271-276.

RICIS

L. BRICAULT, *Recueil des Inscriptions concernant les Cultes Isiaques*, Paris 2005.

RICKMAN 1971

G. RICKMAN, *Roman granaries and store buildings*, Cambridge.

RINMS

M. ŠAŠEL KOS, *The Roman Inscriptions in the National Museum of Slovenia. Lapidarij Narodnega Muzeja Slovenije*, Ljubljana 1997.

RUBIO RIVERA 1993

R. RUBIO RIVERA, *Collegium dendrophorum. Corporación profesional y cofradía metróaca*, «Gerión» 11, 175-183.

RÜPKE, GLOCK 2005

J. RÜPKE, A. GLOCK, *Fasti sacerdotum. A prosopography of pagan, Jewish, and Christian religious officials in the city of Rome, 300 B.C. to A.D. 499*, Stuttgart.

SALIDO DOMINGUEZ 2012

J. SALIDO DOMINGUEZ, *Manifestaciones religiosas y espacios sacros en los horrea del Occidente del Imperio romano*, «MM» 53, 310-341.

SALOMONSON 1972

J. W. SALOMONSON, *Römische Tonformen mit Inschriften. Ein Beitrag zum Problem der sogenannten «Kuchenformen» aus Ostia*, «BABesch» 47, 88-113.

SARIA 1957

B. SARIA, *Römische Grabinschrift aus Murau*, «SchildStein» 7, 38-40.

SCHEID 2000

J. SCHEID, *Prima dei santuari cristiani: il mondo pagano. Progetto di un inventario dei luoghi di culto dell'Italia antica*, in G. CRACCO (a cura di), *Per una storia dei santuari cristiani d'Italia: approcci regionali, Atti del convegno I santuari cristiani dell'Italia settentrionale e centrale, Trento, 2-5 giugno 1999*, Bologna, 63-72.

SCHILLINGER 1979

K. SCHILLINGER, *Untersuchungen zur Entwicklung des Magna Mater-Kultes im Westen des römischen Kaiserreiches*, Konstanz.

SCHMID 1913

W. SCHMID, *Emona*, «Jahrbuch für Altertumskunde» 7, 61-188.

SCHULZE 1966

W. SCHULZE, *Zur Geschichte Lateinischer Eigennamen*, Berlin-Zürich-Dublin.

SELEM 1980

P. SELEM, *Les religions orientales dans la Pannonie romaine: partie en Yougoslavie*, Leiden.

SELEM 2009

P. SELEM, *Žena u mitraizmu*, «Archaeologia Adriatica» 2, 467-471.

SFAMENI GASPARRO 1978

G. SFAMENI GASPARRO, *Connotazioni metroache di Demetra nel coro dell'«Elena» (vv. 1301-1365)*, in M. B. DE BOER, T. A. EDRIDGE (a cura di), *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, Leiden, 1148-1187.

SIRIS

L. VIDMAN, *Sylloge Inscriptionum Religionis Isiacae et Serapiacae*, Berlin 1969.

SOLIN 1982

H. SOLIN, *Die griechischen Personennamen in Rom. Ein Namenbuch* (CIL Auctarium), Berlin-New York.

SPICKERMANN 2013

W. SPICKERMANN, *Women and the cult of Magna Mater in the western provinces*, in *Women*, 147-168.

SWOBODA 1969

R. M. SWOBODA, *Denkmäler des Mater-Magna-Kultes in Slovenien und Istrien*, «BJb» 169, 195-207.

ŠAŠEL 1987

J. ŠAŠEL, *Le famiglie romane e la loro economia di base*, in *Vita sociale artistica e commerciale di Aquileia romana, Atti della XVI Settimana di Studi Aquileiesi, Aquileia, 20-26 aprile 1985*, Udine, 145-152.

ŠAŠEL KOS 1990

M. ŠAŠEL KOS, *Nauportus: literary and epigraphical sources*, in J. HORVAT, *Nauportus (Vrhnika)*, Ljubljana, 143-159.

ŠAŠEL KOS 1993

M. ŠAŠEL KOS, *An unusual gift for Mithras' sanctuary in Salona*, «Tyche» 8, 145-147.

ŠAŠEL KOS 1995

M. ŠAŠEL KOS, *The 15<sup>th</sup> Legion at Emona. Some thoughts*, «ZPE» 109, 227-244.

ŠAŠEL KOS 1998

M. ŠAŠEL KOS, *Dolničarjev lapidarij. The Thalnitscher lapidarium*, «AVes» 49, 329-353.

ŠAŠEL KOS 1999

M. ŠAŠEL KOS, *Pre-Roman divinities of the eastern Alps and Adriatic*, Ljubljana.

ŠAŠEL KOS 2001

M. ŠAŠEL KOS, *Divinità celtiche nelle regioni alpine orientali*, in G. CUSCITO (a cura di), *I Celti nell'alto Adriatico, Atti delle tre giornate internazionali di studio, Trieste 5-7 aprile 2001*, Trieste, 309-315.

ŠAŠEL KOS 2008

M. ŠAŠEL KOS, *Divinities, priests and dedicators at Emona*, in M. L. CALDELLI, G. L. GREGORI, S. ORLANDI (a cura di), *Epigrafia 2006. Atti della XIV<sup>a</sup> Rencontre sur l'épigraphie in onore di Silvio Panciera con altri contributi di colleghi, allievi e collaboratori*, Roma, 687-710.

ŠAŠEL KOS 2010

M. ŠAŠEL KOS, *Adsalluta and Magna Mater – is there a link?*, in J. A. ARENAS-ESTEBAN (a cura di), *Celtic religion across Space and Time, IX Workshop F.E.R.C.A.N.*, Molina de Aragón-Toledo, 243-256.

ŠAŠEL KOS 2012

M. ŠAŠEL KOS, *Dedications to divinities from the epigraphic collection in the City Museum of Ljubljana*, in I. LAZAR, B. ŽUPANEK (a cura di), *Emona med Akvilejo in Panonijo, Emona between Aquileia and Pannonia*, Koper, 105-122.

TÓTH 1989

I. TÓTH, *The remains of the cult of Magna Mater and Attis in Pannonia. Catalogue*, «SpNov», 59-121.

TURCAN 1989

R. TURCAN, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris.

VAN ANDRINGA, VAN HAEPEREN 2009

W. VAN ANDRINGA, F. VAN HAEPEREN, *Le romain et l'étranger. Formes d'intégration des cultes étrangers dans les cités de l'empire romain*, in C. BONNET, V. PIRENNE-DELFORGE, D. PRAET (a cura di), *Les*



- religions orientales dans le monde grec et romain: cent ans après Cumont (1906-2006), Bilan historique et historiographique, Actes de Colloque, Rome, 16-18 novembre 2006, Bruxelles, 23-42.*
- VAN HAEPEREN 2006  
F. VAN HAEPEREN, *Fonctions des autorités politiques et religieuses romaines en matière de cultes orientaux*, in *Religions orientales*, 39-51.
- VAN HAEPEREN 2010  
F. VAN HAEPEREN, *Vie religieuse et horrea. Exemples de Rome et d'Ostie*, «ArchRel» 12, 243-259.
- VAN HAEPEREN 2014  
F. VAN HAEPEREN, *Prêtre(sse)s, tauroboles et mystères phrygiens*, in S. ESTIENNE et alii (a cura di), *Figures de dieux. Construire le divin en images*, Rennes, 9-118.
- VAN HAEPEREN 2011  
F. VAN HAEPEREN, *Les acteurs du culte de Magna Mater à Rome et dans les provinces occidentales de l'empire*, in S. BENOIST, A. DAGUET-GAGEY, C. HOËT-VAN CAUWENBERGHE (a cura di), *Figures d'empire, fragments de mémoire. Pouvoirs et identités dans le monde romain impérial (IIe s. av. n.è. - VIe s. de n.è.)*, Villeneuve d'Ascq, 467-484.
- VAN HAEPEREN 2012a  
F. VAN HAEPEREN, *Les prêtresses de Mater Magna dans le monde romain occidental*, in G. URSO (a cura di), *Sacerdos. Figure del sacro nella società romana. Atti del convegno internazionale, Cividale del Friuli, 26-28 settembre 2012*, Milano, 299-321.
- VAN HAEPEREN 2012b  
F. VAN HAEPEREN, *Collèges de dendrophores et autorités locales et romaines*, in M. DONDIN-PAYRE, N. TRAN (a cura di), *Collegia. Le phénomène associatif dans l'Occident romain*, Bordeaux, 47-62.
- VAN HAEPEREN 2018  
F. VAN HAEPEREN, *Rappresentazioni dei ministri della Mater Magna a Roma e nelle province occidentali dell'Impero*, in F. FONTANA, E. MURGIA (a cura di), *Sacrum facere. Le figure del 'sacro': divinità, ministri, devoti. Atti del IV Seminario di Archeologia del Sacro, Trieste, 2-3 ottobre 2015*, Trieste, 241-261.
- VAN STRATEN 1976  
F. T. VAN STRATEN, *Deikrates' Dream. A votive relief from Kos, and some other kat'onar dedications*, «BABesch» 51, 1-38.
- Women  
E. HEMELRIJK, G. WOOLF (a cura di), *Women and the Roman city in the Latin West*, Leiden 2013.
- ZACCARIA 1985  
C. ZACCARIA, *Testimonianze epigrafiche dei rapporti tra Aquileia e l'Ilirico in età imperiale romana*, in *Aquileia, la Dalmazia e l'Ilirico, Atti della XIV Settimana di Studi Aquileiesi, 23-29 aprile 1983*, Udine, 85-127.
- ZACCARIA 2000  
C. ZACCARIA, *Una "familia Silvani" sul colle di S. Giusto a Trieste*, in Ἐπιγραφαί. *Miscellanea epigrafica in onore di Lidio Gasperini*, Tivoli, 1099-1117.
- ZACCARIA 2008a  
C. ZACCARIA, *Quanti e quali Augustei nella Regio X? A proposito della documentazione epigrafica e archeologica del «culto imperiale»*, in L. GASPERINI, G. PACI (a cura di), *Nuove ricerche sul culto imperiale in Italia, Atti dell'Incontro di Studio. Ancona, 31 gennaio 2004*, Tivoli, 219-257.
- ZACCARIA 2008b  
C. ZACCARIA, *Iscrizioni inedite del culto di Cibele*, in *Epigrafia*, 741-772.
- ZEVI 1997  
F. ZEVI, *Culti claudii a Ostia e a Roma. Qualche osservazione*, «ArchCl» 49, 435-471.
- ZEVI 2001  
F. ZEVI, *Iscrizioni e personaggi nel Serapeo*, in R. MAR et alii (a cura di), *El santuario de Serapis en Ostia, Tarragona*, 171-200.



## ILLUSTRAZIONI

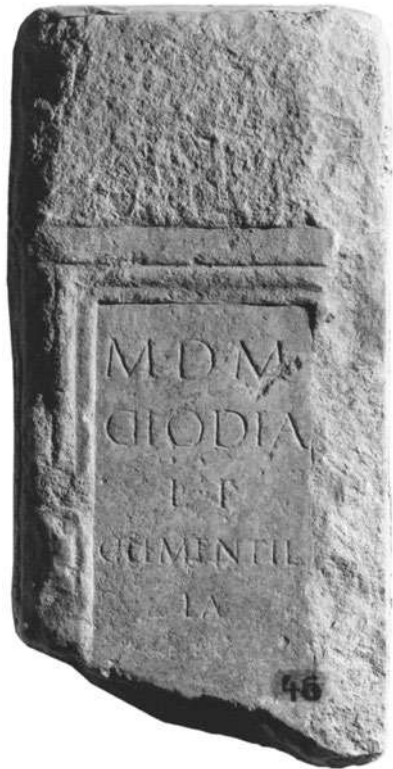
- Fig. 1 Iscrizione [---] *M* (?) / [---] *Q*uartus (da EDR152850).
- Fig. 2 Ara con dedica ----- / [--] *s*acru[m ---] / [---] *M*[---] / ----- (da EDR156367).
- Fig. 3 Ljubljana, Narodni Muzej Slovenije – National Museum of Slovenia, altare con dedica a *Mater Magna* (da EDR128997).
- Fig. 4 Ljubljana, Narodni Muzej Slovenije – National Museum of Slovenia, altare con dedica *ex imperio MDM* (da *Lupa* 8871 ).
- Fig. 5 Ljubljana, Narodni Muzej Slovenije – National Museum of Slovenia, altare con dedica a *Mater Magna* (da EDR129001).
- Fig. 6 Ljubljana, Narodni Muzej Slovenije – National Museum of Slovenia, iscrizione funeraria di *C(aius) Bassidius Secundus* (da EDR134908).
- Fig. 7 Ljubljana, Mestni Muzej Ljubljana – City Museum of Ljubljana, dedica a *Sarapis* (da EDR152848).
- Fig. 8 Ljubljana, Narodni Muzej Slovenije – National Museum of Slovenia, cono funerario egizio in terracotta (da *Selem* 1980, p. 3).
- Fig. 9 Wien, Kunsthistorisches Museum, Antikenabteilung, matrice in terracotta con busto di Iside (da *Iside* 1997, VI.16).
- Fig. 10 Wien, Kunsthistorisches Museum, Antikenabteilung, matrice in terracotta con Iside, Anubi e Arpocrate (da *Iside* 1997, VI.17).



1



2



3



4



5



6



7



*Wsir sdm-cśny 'Imn p3-w3h m3'-hrw*

8



9



10

Elvira MIGLIARIO

*Sacra peregrina: una sintesi*

La pluralità religiosa che ha costituito una costante di gran parte della vicenda storica del mondo romano fu essenzialmente determinata dalla coesistenza di culti e riti allogeni – anche apparentemente assai lontani dalla religiosità propriamente romano-italica – che per almeno sette secoli, dall'età repubblicana fino allo scorcio del IV secolo d.C., trovarono ricezione e diffusione in ambiti e spazi diversi. Il quinto seminario del ciclo *Sacrum facere* è stato appunto dedicato ai culti stranieri variamente accolti da Roma, un fenomeno che, già oggetto di una lunga e illustre tradizione di studi, continua a suscitare molti interrogativi, e altrettante difficoltà interpretative, in chi lo osservi dall'angolo prospettico tendenzialmente esclusivista della plurimillenaria tradizione monoteistica a cui apparteniamo. Innanzitutto: esisteva una prassi per la gestione a livello politico e sociale della molteplicità rituale e culturale espressa dalle diverse comunità religiose (a volte, etnico-religiose) presenti nell'impero? Poi: rispondendo a quali obiettivi, e con quali modalità, alcuni culti stranieri, e non altri, venivano formalmente integrati nel sistema religioso romano? ed è possibile delineare la vicenda diacronica della multiformità religiosa, individuandone le tappe evolutive nei diversi contesti storici, a partire dall'età repubblicana fino a quella tardo-imperiale? inoltre: a fronte dell'ormai accertata inadeguatezza della categoria di *interpretatio*, in che modo è opportuno ripensare la sopravvivenza o riemergenza di forme religiose di sostrato nell'incontro con divinità e pratiche importate a seguito dei processi di romanizzazione? infine: è lecito definire 'sincretismo' quella che appare come la coesistenza di una molteplicità di culti diversi, talvolta praticati insieme, più spesso limitati ed esclusivi per cerchie più o meno ampie di devoti? e, di conseguenza: su quali basi, teoriche e fattuali, va impostato il problema dell'incontro/scontro fra la pluralità politeistica, propria della quasi totalità delle società mediterranee antiche, e il monoteismo, quello ebraico dapprima, poi quello cristiano? Vari aspetti di questi problemi sono stati esplorati nelle relazioni qui raccolte, che mediante la rilettura complessiva delle fonti e la revisione sistematica della documentazione hanno tutte prodotto un prezioso aggiornamento delle questioni affrontate; si tenterà ora di renderne sinteticamente conto.

Dato fattuale di partenza è la molteplicità originaria del sacro nel mondo mediterraneo, di cui ha trattato Sabina Crippa (*Modalità plurale del sacro tra uno e multiplo nel Mediterraneo antico: i sacra peregrina*), riconoscendo nel politeismo antico una pluralità di 'lingue del divino' interpretate come caratteristiche identitarie delle varie divinità; agli dei non solo si attribuiva la facoltà di esprimersi consuoni diversi e molteplici, ma multiple potevano essere anche le loro voci, e come tali venivano tramandate dai testi sacri (innanzitutto, quelli egizi). Questa pluralità di espressione del divino, corrispondente alla molteplicità degli dei e dei relativi culti, fu generalmente accettata nel mondo romano ma in qualche modo tenuta sotto controllo, ora tramite il monopolio della sua interpretazione da parte dell'autorità statale (come avvenne per i Libri Sibillini), ora ricorrendo a interventi repressivi dichiaratamente mirati al mantenimento della *pax deorum*, ma in realtà finalizzati a ricondurre nell'ambito della legittimità istituzionale attività di culto che apparivano potenzialmente pericolose (l'esempio canonico è la repressione dei *Bacchanalia* del 186 a.C.). Ponendosi nella scia seguita fra gli altri da Giovanni Filoramo<sup>1</sup>, Sabina Crippa ha individuato nello scontro fra politeismo e monoteismo, portatore di un'unicità destinata alla lunga a prevalere, la causa scatenante della crisi d'identità di epoca tardoantica, e la conseguente progressiva scomparsa di forme rituali praticate continuativamente per secoli, in alcuni casi a partire dalle fasi preromane di sostrato fino a tutta l'età imperiale.

Anche Tobia Lenzi si è occupato del rapporto fra monoteismo e politeismo (*Monoteismo e pluralità: alcune pratiche rituali del mondo antico e il ruolo del monoteismo cristiano*) considerandolo nella realtà specifica dell'Egitto greco-romano tardoantico, un contesto che imponeva ai cristiani il confronto obbligato con la straordinaria multiformità religiosa tradizionale. Per competere con tale pluralità di forme devozionali di antico radicamento, il cristianesimo poteva proficuamente scegliere di inglobarne tradizioni e saperi, anziché respingerli scatenando 'guerre di verità' (quale, ad esempio, la contrapposizione dell'uomo santo al mago studiata da Peter Brown<sup>2</sup>): adottando cioè il *modus operandi* già di un Plinio o un Galeno, l'uno pronto a considerare alcune pratiche rituali popolari come aspetti comunque rispettabili di *religio*, l'altro a non escludere il potenziale terapeutico di formule e amuleti. I papiri che attestano la cristianizzazione di alcune formule rituali pagane testimoniano dunque di una strategia mirante a gestirne le difformità mediante l'assorbimento, con l'obiettivo di ricondurle e subordinarle al dio cristiano; sono altresì indicatori di quanto monoteismo e politeismo fossero fenomeni in divenire, lontani da qualunque cristallizzazione, e tendenzialmente aperti a forme di reciproca contaminazione.

<sup>1</sup> FILORAMO 2011.

<sup>2</sup> BROWN 1983, BROWN 1988, ivi specialmente *L'ascesa e la funzione dell'uomo santo*, pp. 67-115.



L'accettazione di forme devozionali pagane tramite il loro inglobamento nelle pratiche cristiane, benché probabilmente limitata e messa in atto non senza qualche imbarazzo da parte degli intellettuali cristiani, non appare così distante dalla prassi con cui Roma per secoli aveva accolto e gestito la molteplicità religiosa. Dalla significativa casistica illustrata da John Scheid (*La gestion de la pluralité religieuse dans le monde romain*) è infatti emerso con evidenza che la gestione della pluralità dei riti e dei culti era normalmente affrontata con un pragmatismo che appare improprio ricondurre alla categoria di 'tolleranza': la gestione delle attività religiose era un non-problema, salvo diventarlo nei casi in cui la loro pratica poteva costituire una minaccia per l'ordine pubblico. L'atteggiamento dell'autorità statale, da sempre abituata al confronto con comunità religiose diverse, era generalmente improntato all'indifferenza verso l'insieme molteplice di religioni coesistenti nel mondo romano, di cui appariva necessario controllare le eventuali ricadute politiche, e soltanto quelle; la stessa condanna di Gesù fu imposta a Ponzio Pilato dalla necessità di evitare sia lo scontro con le autorità religiose di Gerusalemme sia eventuali disordini, così come Plinio fu costretto a intervenire contro i cristiani di Bitinia a seguito di denunce di privati. Pertanto, fino a tutto il II secolo non si ebbero persecuzioni anticristiane generalizzate; e anche l'indizione da parte di Decio della prima grande persecuzione, che pure segna una svolta epocale nel rapporto fra autorità romana e religioni dell'impero, viene presentata da John Scheid come l'inevitabile risposta a una minaccia alla sicurezza dello stato. La *Constitutio Antoniniana* del 212 d.C. prescriveva infatti, secondo l'integrazione proposta da Salvatore Riccobono<sup>3</sup>, che i nuovi cittadini praticassero la devozione agli dèi patri; di conseguenza, coloro che si sottraevano al sacrificio per la salute dell'imperatore e dell'impero imposto da Decio nel 250 erano passibili di condanna non per motivi religiosi ma in quanto nemici dell'interesse collettivo.

Il composito panorama culturale del mondo imperiale romano costituiva l'effetto di un processo plurisecolare in costante divenire: già in età repubblicana il sistema religioso era venuto definendosi mediante continue integrazioni e aggiustamenti, per effetto sia delle differenti modalità di ingresso e di accettazione ufficiale dei vari *sacra peregrina*, sia delle diverse caratteristiche con cui questi venivano assorbiti e declinati a livello centrale e nelle realtà periferiche. Molte delle relazioni presentate hanno appunto esplorato le dinamiche storiche che portarono alla ricezione di alcuni dei principali culti giunti a Roma dall'esterno, soprattutto dall'Oriente mediterraneo ma anche dal mondo italico e magnogreco, e che nell'insieme concorsero a delineare un processo la cui precocità è

<sup>3</sup> P. Giess. 40 in *FIRA* I<sup>2</sup>, n. 88: *Itaque existimo sic magnifice et religiose maiestati eorum satisfacere me posse, si peregrinos, quotiens cumque in meorum hominum numerum ingressi sint, in religiones [...] eorum inducam.*

emersa come dato generale di assoluta evidenza. Già all'inizio del IV secolo a.C. fu portato a Roma mediante *evocatio* il culto di *Iuno*

*Regina*, la divinità veiente su cui Francesco Belfiori ha incentrato il proprio intervento (*Sacra peregrina a Roma in età mediorepubblicana: il caso di Iuno Regina, dall'evocatio del culto alla diffusione in area medio-adriatica (IV-II secolo a. C.)*), proponendo di datarne la presenza in area pesarese almeno a partire dalla metà del III secolo a.C. Un riesame di dati epigrafici e archeologici provenienti da Pesaro e dal suo *ager*, innanzitutto dal sito santuarioale del *lucus Pisaurensis*, consente infatti di collocare l'inizio della pratica del culto in un orizzonte cronologico compreso fra la conquista dall'*ager Gallicus et Piceus* (284 a.C.) e la sua distribuzione viratana *ex lege Flaminia* (232 a.C.), in connessione cioè con l'insediamento romano-italico (di forma forse vicana e/o sparsa) che senz'altro precedette l'istituzione della *colonia c. R.* del 184 a.C. Francesco Belfiori ha puntato l'attenzione sulle modalità con cui il culto si radicò nell'area: la sua presenza, del tutto estranea alle precedenti forme epicorie, si associa a materiali etrusco-laziali-campani prima non attestati nella zona, e perciò rivelatori di trasformazioni culturali in atto; il culto di *Iuno Regina*, dea 'straniera' esportata nella periferia medioadriatica, e là divenuta la principale divinità femminile della colonia pesarese mantenendovi le stesse caratteristiche e prerogative che aveva a Roma, appare sia un valido indicatore dei processi di romanizzazione, sia un esempio efficace della pressione culturale che la comunità dei coloni era in grado di esercitare.

Similmente, per quanto riguarda l'introduzione del culto isiacco Filippo Coarelli (*L'introduzione del culto di Iside a Roma*) ha efficacemente dimostrato l'opportunità di rialzare la cronologia spostandola entro la fine del III secolo a.C., in concomitanza dunque con l'arrivo del culto della *Mater Magna* (205 a.C.), anch'esso da collegare all'ondata di *religio externa* che avrebbe investito Roma nel 213 a.C.<sup>4</sup>, modificandovi le pratiche devozionali sia private sia pubbliche. La rilettura complessiva delle fonti letterarie, epigrafiche e archeologiche consente infatti di smentire l'opinione di un arrivo più recente del culto di Iside, che deve invece essere collocato nel contesto della lunga tradizione di relazioni e di rapporti (formalizzati nel 273 a.C., ma risalenti almeno al decennio precedente) che si protrassero fra Roma e l'Egitto per tutto il III secolo a.C. e si intensificarono in quello successivo. Filippo Coarelli ha posto l'accento sulla coesistenza della duplice dimensione, pubblica e privata, dei *peregrina sacra*, e ribadito l'esigenza di distinguere fra culti stranieri approvati formalmente dal senato – e perciò accolti nella sfera religiosa pubblica – e pratica privata degli stessi, che poteva essere vietata e sanzionata in caso di

<sup>4</sup> Liv. 25.1.6-8: *...tanta religio, et ea magna ex parte externa, ciuitatem incessit ut aut homines aut dei repente alii uiderentur facti. nec iam in secreto modo atque intra parietes abolebantur Romani ritus, sed in publico etiam ac foro Capitolioque mulierum turba erat nec sacrificantium nec precantium deos patrio more.*



devianze considerate pericolose per l'ordine costituito: di qui, ad esempio, l'apparente contraddizione fra l'accettazione ufficiale di *Liber pater* e la durissima repressione dei *Bacchanalia*.

Nella scia del dibattito critico sulla nota tesi di Franz Cumont<sup>5</sup>, che a partire dagli anni Ottanta del secolo scorso è oggetto di una profonda revisione (Federica Fontana ne ha reso conto nelle sue considerazioni introduttive), altre relazioni hanno ugualmente messo in evidenza la precocità della presenza di religioni orientali a Roma: la dedica del tempio di Esculapio sull'Isola Tiberina risale al 289 a.C., come ha ricordato Maria Grazia Granino Cecere (*Quindecemviri e sacra peregrina*), che ha esplorato la gestione dei culti delle tre divinità *petitae per pacem* e accolte nei *sacra publica populi Romani*. In particolare, il ruolo svolto dai *X(V)viri sacris faciundis* risulta essere stato cruciale per l'organizzazione, la supervisione e il controllo del culto della *Mater Magna* importato a Roma da Pessinunte nel 205 a.C., ivi compresa la nomina dei sacerdoti; d'altra parte, la presenza fra i quindecemviri, e fra i devoti, di grandi personalità dell'aristocrazia tardoantica è indicativa dell'importanza e del prestigio di una divinità la cui origine 'straniera' non ne aveva impedito una completa assimilazione nel sistema religioso ufficiale. In proposito, Mara Grazia Granino ha evidenziato la centralità del ruolo giocato dai decemviri anche nel caso dell'antichissimo culto di Cerere-Demetra: la missione ufficiale da loro svolta al tempio di Enna nel 133 a.C.<sup>6</sup>, che sottolineava e onorava l'origine esterna della dea, è rivelatrice della loro funzione di garanti istituzionali e mediatori dell'integrazione del culto a Roma.

Fra i *peregrina sacra* citati da Festo (14 p. 268 Lindsay), il culto della Gran Madre resta comunque quello a cui le fonti danno maggior rilievo, e in quanto tale è comprensibilmente stato trattato in più di una relazione. Lara Dubosson-Sbrighione (*L'organisation du culte de la Mère des dieux à Rome*) si è concentrata sull'organizzazione del culto e sulla sua pratica, che prevedevano la coesistenza di forme rituali sia frigie (male documentate) sia romane: in queste ultime risulta evidente il ruolo attivo esercitato dall'autorità statale, che con la dedica del tempio sul Palatino del 191 a.C. assunse direttamente la responsabilità dei ludi, affidandone la supervisione dapprima al pretore urbano, in seguito agli edili curuli. Che tale controllo venisse esercitato capillarmente, e non fosse limitato a Roma, è attestato da iscrizioni successive che rivelano la competenza dei decurioni municipali nella nomina dei sacerdoti, e dei quindecemviri nella loro ratifica, secondo una procedura che probabilmente si applicava anche al resto del personale addetto al culto.

<sup>5</sup> Punto di partenza imprescindibile per le tematiche trattate, CUMONT 1906, è stata riedita a cura di BONNET, VAN HAEPEREN 2006.

<sup>6</sup> CIC. Verr. 2.4.108: *Tum ex amplissimo collegio decemvirali sacerdotes populi Romani, cum esset in urbe nostra Cereris pulcherrimum et magnificentissimum templum, tamen usque Hennam profecti sunt.*

Dai vari testi epigrafici (innanzitutto, *AE* 2003, 151) di cui Lara Dubosson-Sbriglione ha proposto una rilettura complessiva sembra inoltre bene documentata la partecipazione diretta dei decemviri ad almeno alcuni riti metroachi: in ogni caso, qualunque fosse la misura del coinvolgimento del collegio tutto o di suoi singoli membri, la presa in carico del culto della Gran Madre ai più alti livelli istituzionali e sociali appare un dato certo, confermato tra l'altro dell'inserimento delle sue feste nel calendario religioso ufficiale, come è stato particolarmente sottolineato da Federica Fontana.

Della devozione per la Gran Madre, oltre che più marginalmente per altre cosiddette divinità orientali, ha trattato anche Palma Karković Takalić (*A contribution to the topography (and the interpretation) of the so-called oriental cults from the territory of Salona*), che ne ha considerato la declinazione provinciale illirico-dalmatica incentrando il suo contributo sul problema della topografia dei vari culti nel territorio di *Salona*. Qui, le testimonianze epigrafiche di devoti della *Mater Magna* sembrano indicare una dimensione cultuale esclusivamente privata – individuale, di gruppi famigliari, di associazioni professionali – forse per una qualche identificazione con la grande dea-madre protettrice dei nuclei famigliari venerata nella *Venetia* e in *Histria*; la probabile presenza di un'*aedes* presso le sorgenti del fiume Jadro, in un contesto cioè pienamente rurale e fluviale, conferma l'originaria assenza di connotazioni propriamente civiche e urbane, che il culto risulta avere assunto soltanto nel II secolo.

Nel panorama complessivo delineato da Palma Karković Takalić, la dimensione extraurbana di questo come degli altri culti delle (poche) divinità 'straniere' attestate emerge come una caratteristica costante dell'area salonitana, che si presta a un utile confronto da un lato con altre realtà provinciali similmente connotate da un'urbanizzazione poco intensa o tardiva, dall'altro con quanto appare invece indicato dai dati epigrafici e archeologici da *Emona* considerati da Emanuela Murgia (*Sacra peregrina ad Emona*).

Qui il culto di *Mater Magna*, la cui provenienza aquileiese pare certa, risulta attestato in ambito esclusivamente urbano, forse in associazione con quello di Demetra; la presenza sia di personale addetto anche femminile, sia di un collegio di *dendrophori*, che erano coinvolti nelle feste celebrate in onore di *Attis*, sembra rimandare a strutture organizzative formalmente riconosciute a livello cittadino.

Anche il culto di Iside a *Emona* evidentemente manteneva il proprio status di *sacrum publicum*, che Emanuela Murgia ha potuto riconoscere grazie a materiali archeologici riconducibili alle celebrazioni isiache che coincidevano con i festeggiamenti imperiali per l'anno nuovo; una dimensione ufficiale di cui notoriamente non godeva il culto di Mitra, attestato con sicurezza a *Emona* da un'unica iscrizione che ne rivela l'associazione con *Silvanus*, ben nota in contesti medio-adriatici, e un/una dedicante il cui nome epigrafico resta tuttora problematico.

In un diverso contesto provinciale, la *Germania inferior*, il culto delle *Matrones* di cui si è occupata Marie-Thérèse Raepsaet-Charlier (*Les Matrones ubiennes et la colonie agrippinienne*) offre un esempio particolarmente interessante di contaminazione e/o integrazione fra elementi propri del sostrato indigeno con altri apportati dal processo di romanizzazione. Nel mondo germanico, alle *Matrones* (distinte dalle *Matres*, divinità tutelari di singole entità etnico-tribali non ancora giunte allo stadio ‘civico’) era riservato il ruolo di protettrici delle comunità etnico-territoriali evolute amministrativamente in *civitates*, come appunto quella degli Ubii, e il loro culto era organizzato per *curiae*, strutture istituzionali indigene – la cui denominazione originaria resta ignota, al pari di quella delle divinità stesse – che ne garantirono il trasferimento e la rifunzionalizzazione nel sistema religioso della *Colonia Agrippina* romana. Infatti, la ‘traduzione’ latina dei nomi delle divinità e delle strutture tradizionali della pratica devozionale assicurò la loro sopravvivenza, ancorata alla preesistente topografia cultuale di cappelle multiple dislocate presso *villae* e *vici*. Espressione di quello che Marie-Thérèse Raepsaet-Charlier definisce un ‘politeismo esacerbato’ a base territoriale, che solo nel II secolo riuscì a penetrare nei centri urbani, le antiche divinità femminili venerate dalla *civitas* degli Ubii entrarono ufficialmente nel *pantheon* coloniaro con il nome di *Matrones*, mantenendo nel passaggio la loro originaria funzione civica, come pure attributi e prerogative evidentemente riconoscibili anche per i non indigeni che risultano essere stati loro devoti.

La distinzione fra culti accolti tra i *sacra publica* mediante una procedura ufficiale di accettazione e integrazione tramite approvazione formale del senato e supervisione del collegio (quin)decemvirale, e altri accettati ma recepiti informalmente e perciò relegati all’ambito privato, appare operante anche per tutta l’età imperiale, durante la quale l’ingresso di nuove divinità nel sistema religioso dell’impero fu continuo, con processi di assorbimento articolati in forme e modalità anche estremamente differenziate a seconda dei vari contesti. La diffusione del culto di Mitra, mai inserito fra i *sacra publica* nonostante fosse regolarmente recepito e ampiamente praticato nell’impero, è stata considerata da Françoise Van Haepereen nella prospettiva della dislocazione dei mitrei ostiensi (*Au-delà du ‘modèle missionnaire’: la topographie mithriaque d’Ostie*), per lo più di dimensioni ridotte ma assai numerosi (almeno sedici), che le hanno consentito di riflettere sulla capacità di penetrazione e di radicamento di un culto ‘orientale’ e ‘misterico’ in un’importante città portuale italiana in età altoimperiale. A Ostia, la presenza capillare di piccoli sacelli dove Mitra poteva affiancare altre divinità, creati in edifici preesistenti, tutti a destinazione non residenziale (officine, stalle, sedi di *collegia*, *horrea*...), in spazi formalmente concessi da chi ne aveva la disponibilità, indica una frequentazione da parte di associazioni professionali o di vicinato, dunque di devoti di condizione modesta. Ma la topografia cultuale ostiense risulta anche in grado di mostrare che i mitrei erano

riservati ai rispettivi gruppi di adepti, e non aperti a tutti; e che, probabilmente, il loro numero si era accresciuto per imitazione e gemmazione grazie a fondatori provenienti dai primi nuclei di devoti, e non a ‘missionari’ che dopo avere fatto proseliti fra i locali si sarebbero poi sparsi nell’impero. Inoltre, tale apparente facilità di diffusione del mitraismo, fra gente per lo più di bassa condizione, ha indotto Françoise Van Haeperen a ipotizzare che a Ostia ne avesse preso piede una versione semplificata, priva cioè delle procedure iniziatiche e dei riti misterici più lunghi e complessi: un aspetto che merita di essere tenuto presente anche nella valutazione della potenzialità espansiva di altri culti d’importazione.

Se considerata dal punto di vista delle pratiche funerarie, neppure l’appartenenza alla comunità ebraica di Roma, e dunque a un gruppo etnico-religioso generalmente ritenuto esclusivista, sembra avere prodotto isolamento o emarginazione. Dalla rilettura complessiva che Cinzia Vismara ha compiuto dei dati archeologici ed epigrafici relativi alle sei catacombe ebraiche romane finora note (*Ebrei a Roma*), nessuna delle quali in uso prima della fine del II secolo, emerge innanzitutto quanto l’utilizzo di spazi cimiteriali riservati sia stato tardivo, a fronte di una presenza ebraica in città attestata almeno dal 139 a.C. (VAL. MAX. 1.3.3). Risulta pertanto inevitabile pensare che per lungo tempo gli Ebrei abbiano utilizzato necropoli già esistenti, forse senza ulteriori distinzioni derivanti dalla loro *origo* (gli Ebrei romani provenivano per lo più da diverse comunità del Mediterraneo orientale) o dall’appartenenza a una delle sinagoghe di Roma (circa dodici attestate finora); e che abbiano continuato a farlo, magari acquistando lotti per famiglie o gruppi, anche quando iniziarono a costruire le proprie catacombe.

L’isolamento sociale e il conservatorismo culturale attribuiti alla comunità romana da una lunga tradizione di studi appaiono dunque sempre più come un *cliché* storiografico: i dati enucleati da Cinzia Vismara contribuiscono a delineare l’immagine di una comunità articolata al suo interno, con un’*élite* disposta all’integrazione e alla partecipazione alla vita cittadina, portatrice di una forte identità etnico-religiosa che non risulta avere costituito di per sé un problema.

Le relazioni presentate hanno nel complesso concorso a delineare una realtà di completa integrazione dei culti stranieri nella società romana: in alcuni casi, mediante sorveglianza attiva e controllo istituzionale diretto; in altri – la maggioranza – con una sostanziale accettazione, benché non formalizzata a livello ufficiale. A conclusione di questa breve sintesi non sembra inopportuno ricordare che tale predisposizione del mondo romano ad accogliere e assorbire la pluralità religiosa, almeno finché avvertita come non contrastante con l’ordine costituito, costituisce solo un aspetto, per quanto assai rilevante, di una generale capacità di appropriazione e di assimilazione che appare particolarmente evidente nella vicenda storica della letteratura latina, dalle origini ai

suoi esiti più maturi. Marco Fernandelli (Puluinar diuae geniale. *Sintesi culturali e ampliamento spirituale nel carme 64 di Catullo*) ne ha indicato un esempio significativo nel carme 64 catulliano, da lui analizzato esaustivamente e proposto come esito poetico di un processo di ellenizzazione culturale che poteva concretizzarsi tramite l'acquisizione di forme e contenuti della letteratura greca, i quali tuttavia venivano compensati da elementi 'romanizzanti'. Il carme, in realtà un piccolo *epos* sul tema mitologico delle nozze fra Peleo e Teti, combina generi diversi e fonde modelli poetici greci e latini; riveste contenuti greci con una patina romana e congiunge l'antichità mitica greca con l'attualità storica romana, dando luogo a una fusione perfetta fra poetica alessandrina e antropologia romana. Nella narrazione di Catullo, il rito romano arcaico della *confarreatio* applicato alle nozze mitiche dei personaggi greci costituisce l'esempio calzante di un procedimento che da Marco Fernandelli viene definito come una 'ricreazione', vale a dire una rielaborazione complessiva e profonda che è stata in grado di produrre esiti 'romani' del tutto autonomi e originali, e che appare a tutti gli effetti emblematica di una più generale e grandiosa operazione di sintesi culturale.

## BIBLIOGRAFIA

BONNET, VAN HAEPEREN 2006

C. BONNET, F. VAN HAEPEREN, *Franz Cumont. Les religions orientales dans le paganisme romain (réédition)*, Torino.

BROWN 1983

P. BROWN, *Il culto dei santi*, Torino.

BROWN 1988

P. BROWN, *La società e il sacro nella tarda antichità*, Torino.

CUMONT 1906

F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris.

FILORAMO 2011

G. FILORAMO, *La croce e il potere. I cristiani da martiri a persecutori*, Roma-Bari.



Finito di stampare nel mese di agosto 2019  
presso l'Unità di Staff Comunicazione e Relazioni esterne dell'Università degli Studi di Trieste  
per conto di EUT Edizioni Università di Trieste